RAFAEL CORAZÓN

POR QUÉ PENSAR SI NO ES OBLIGATORIO

[Una introducción al pensamiento filosófico]

RIALP

RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ

POR QUÉ PENSAR SI NO ES OBLIGATORIO

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

ÍNDICE

PRÓLOGO

Decía Kant, tomándolo de los clásicos: sapere aud e!, y lo tomaba como lema de la Ilustración. Pero el propio Kant acabó en el agnosticismo y, en último término, en el escepticismo: al negar la posibilidad de la metafísica, dio paso a las ideologías, en las que la verdad no cuenta.

Las ideologías actuales tienen vocación de gobierno: quieren mandar, pero olvidándose del bien común; buscan imponerse e imponer sus ideas, sus slogans, sus prejuicios. Y lo hacen con violencia —a veces física, y siempre moral, descalificando a quien no se someta al 'pensamiento único'—. Son ya famosas frases como 'quien se mueva no sale en la foto', o descalificaciones como 'homófobo', 'fascista', 'intransigente', etc., con las que se intenta descalificar —callar— a quien se atreva a pensar y más si, cuando lo hace, busca la verdad. La verdad, se ha dicho, no debe guiar al hombre, sino al contrario; con frase que suena a blasfema, se defiende que

'la libertad nos hará verdaderos', porque la verdad se construye o se inventa, pero no existe.

¿Es obligatorio pensar? Para el hombre sí. Si no lo hace, otros lo harán por uno, o bien, serán los instintos y las pasiones más bajas las que tomarán las riendas de la vida. Pero para pensar primero hay que estudiar: saber qué han dicho los demás, cómo lo han hecho, qué errores han cometido y qué verdades han alcanzado. Si se pretende empezar de cero se incurre en multitud de errores ya rechazados. Por desgracia, la Ilustración quiso ser un nuevo comienzo: borró la pizarra de la historia y 'empezó a pensar' sin prejuicios, pero también sin ideas... Y hoy, después de varios siglos, hemos llegado a la conclusión de que todo es relativo, que el hombre no existe sino que se hace, que la verdad es conflictiva. Lo único 'verdaderamente' válido es algo que se escribió hace muchos siglos —no menos de 25, aunque lo desconozcan quienes creen haberla descubierto ahora—:'comamos y bebamos que mañana moriremos'.

Repasar lo que se ha dicho sobre el hombre, lo que puede tener valor perenne acerca de él, no es una tarea inútil. Hoy es muy necesaria. Y 'descubriremos' grandes novedades.

Acostumbrados a hablar y tratar sobre antropología, resulta asombroso descubrir que 'la Filosofía del hombre o Antropología filosófica como disciplina autónoma es muy reciente en la historia de la filosofía. Se remonta no más allá de los primeros años del siglo XX cuando surge en el seno de la corriente fenomenológica. Desde ella empieza a difundirse a partir, en concreto, de la obra de Max Scheler, en la que aparece como título de uno de sus libros' [1]. Como veremos, esta sorpresa inicial tiene su justificación.

Más o menos, en Occidente, que es donde nació y se ha desarrollado la filosofía, siempre se ha tratado sobre el hombre, siempre ha existido una idea dominante acerca del hombre y su dignidad, incluso cuando, como en el caso de Grecia y Roma, se distinguía entre el ciudadano y el bárbaro, al cual se le consideraba esclavo 'por naturaleza'.

El cristianismo acabó con esta distinción: todos los hombres, como criaturas e hijos de Dios, son iguales y poseen la misma dignidad; todos están

llamados a un destino trascendente. Que en la práctica se cometieran numerosos crímenes y existieran desigualdades, no establece contradicción con la doctrina, siempre idéntica y siempre defendida con la misma fuerza por la Iglesia, y por quienes profesaban su fe y procuraban vivir conforme a ella.

La imagen del hombre y de su dignidad comienza a resquebrajarse en el Renacimiento y, sobre todo, con la Reforma protestante. El Renacimiento defiende una idea del hombre tomada del naturalismo pagano, y los reformadores hablan del hombre como de un ser corrompido por el pecado al que Dios no puede salvar; todo lo más que puede hacer Dios es no imputarle su pecado. Surge así una concepción pesimista en la que la soteriología —la salvación— no puede esperarse más que, si acaso, del propio hombre, pero no con vistas a la vida eterna —la vida eterna depende de la predestinación divina—, sino solo para hacer la vida sobre la tierra más 'humana'.

Los grandes ideales de la Ilustración son precisamente estos: a) el dominio sobre la naturaleza (el progreso indefinido); b) la paz perpetua mediante un sistema de gobierno en el que todos sean ciudadanos, en el que, por tanto, nadie imponga nada a nadie porque las leyes sean 'autoimpuestas', y c) el establecimiento de una ética —ya sea pública o privada o ambas a la vez—, que permita a cada uno ser feliz a su manera.

El problema, sin embargo, es que estos ideales —aparte de que se oponen a lo más propiamente humano, que es su capacidad de autotrascendimiento —, nunca han podido llevarse a la práctica más que por la fuerza. La razón es muy simple: hay tantas concepciones sobre el hombre como teorías — como ideologías, pues estas han sustituido a la filosofía—. Así, unos hablarán del 'hombre máquina', otros defenderán el dualismo (res cogitans y res extensa, por ejemplo); el materialismo ateo será otra propuesta, o el colectivismo que comprende al hombre como 'ser genérico', y en el que el individuo en cuanto tal carece de valor. Para no seguir enumerando teorías cada una más 'pintoresca', acabemos por citar la de Michel Foucault (1926-1984), para quien el hombre es un invento que nace a raíz de la filosofía kantiana.

Podemos sin dificultad dividir en dos la historia de la antropología (usamos un término que no aparece hasta el siglo XX): desde el inicio de la filosofía hasta la Ilustración y desde la Ilustración hasta hoy. ¿En qué se diferencian?, ¿dónde situar la línea de demarcación? La respuesta no es complicada: se niega la existencia de la naturaleza humana y el destino trascendente del ser humano, y se llega a la conclusión de que cada uno ha de hacerse a sí mismo; que, de entrada, el hombre no es nada, pero al final, al morir, ha de poder decir: 'Así soy porque así lo he querido'.

Este es el programa de algunas ideologías actuales de inspiración marxista, nietzscheana y freudiana, tales como la 'ideología de género' y otras defensoras del hedonismo nihilista, agnóstico o ateo.

¿Qué enseñar, entonces, a los jóvenes, sobre sí mismos?, ¿qué decirles?, ¿qué criterios de conducta trasmitirles? Por más que se insista en que todos los valores y 'verdades' son relativos, la realidad es que el relativismo se ha vuelto muy 'dogmático' y no está dispuesto a que se transmitan más valores que los suyos propios.

Hoy, por tanto, es más necesario que en otras épocas, escribir sobre el hombre, recordar las verdades más elementales, volver a caer en la cuenta de las evidencias más básicas y al alcance de todos. Porque el hombre no es un ser fallido, un aborto surgido de la nada cuyo destino es volver a la nada. Vivir vale la pena. Ser hombre es ser persona, y la persona posee dignidad, valor absoluto.

Recordar es propio del hombre; el pasado debe ser asumido si se quiere progresar. Quien desconoce su pasado —sus orígenes— ignora quién es. Es como un enfermo que ha perdido la memoria.

Este libro no es un manual, ni un ensayo. Es un breve relato acerca de lo que desde siempre —en Occidente— se ha dicho sobre el hombre. Y un repaso también a los errores que, a lo largo del tiempo —especialmente en la modernidad— han ido surgiendo sobre su naturaleza.

Es en parte una obra filosófica, pero solo en parte. Se apoya también —y mucho— en el sentido común, en la experiencia, en la historia, en la

memoria que la humanidad tiene de sí misma. Pero quizás por eso es más actual y más necesario.

Quien esté afectado por las actuales 'ideologías' irracionalistas seguramente no entenderá nada —no querrá entender—, pero confío en que las personas normales se reconozcan al leerlo. A ellas va dirigido y confío en que, efectivamente, les 'recuerde' que son 'personas', en el sentido más digno de esta palabra.

[1] VICENTE ARREGUI, J., Filosofía del hombre, Rialp, Madrid, 1991, 19.

PRIMERA PARTE
EL HOMBRE COMO SER COGNOSCENTE

I. LA ANTROPOLOGÍA COMO CIENCIA ACERCA DEL HOMBRE

1. LA PREGUNTA POR EL SER DEL HOMBRE

Por extraño que parezca, no es fácil saber quiénes somos. Por eso, a lo largo de los siglos, se han dado muchas respuestas distintas e incluso contradictorias a esta pregunta. '‘Conócete a ti mismo’: este ideal filosófico del hombre griego continúa perviviendo en el hombre contemporáneo, incluso de manera más urgente. Sin embargo, a pesar del empeño por conocerse más a sí mismo, el hombre sigue siendo en gran medida un misterio para el hombre. Así se entienden las palabras de Sófocles cuando afirmaba que ‘muchas son las cosas misteriosas, pero nada tan misterioso

como el hombre' (Antígona, vv. 332-333). Y Ezra Pound decía que 'cuando observo con cuidado los curiosos hábitos de los perros, me veo obligado a concluir que el hombre es un animal superior. Cuando observo los curiosos hábitos del hombre, le confieso, amigo mío, que me quedo intrigado' (cit. por A YLLÓN, J. R., En torno al hombre, Rialp, Madrid, 1992, 55). Y san Agustín mismo reconocía: 'Ni yo mismo comprendo todo lo que soy' (Confesiones, n. 434, Libro X, c. 8, n. 15)'.

Los ejemplos podrían multiplicarse, tanto más cuanto que hoy el desconcierto es mucho mayor que en otras épocas, fundamentalmente por la ideología de género, que niega la existencia de la naturaleza humana. Si el hombre y, en general, cualquier ser, carece de naturaleza, es imposible saber qué es, porque la pregunta acerca de qué es algo o alguien es, exactamente, la pregunta acerca de su naturaleza.

Además, en el caso del hombre hay una dificultad añadida. No cabe duda de que poseemos un cuerpo que pertenece a una especie biológica. Si hacemos abstracción de todo lo demás —como el cirujano que, en el quirófano se centra exclusivamente en el trabajo que realiza—, se llegará a la conclusión de que el hombre no es más que un animal; en este caso el médico es un 'veterinario' especializado en una determinada especie biológica. Pero esto es un reduccionismo, porque ese enfermo, si se cura, empezará a hablar y a actuar de un modo completamente distinto a como lo hace cualquier animal.

2. LA CIENCIA Y EL ESTUDIO DEL HOMBRE

Para saber qué es el hombre hay que estudiarlo; no basta el conocimiento natural que proporciona la experiencia. Pero, ¿qué ciencia es la apropiada para estudiar al hombre?

La ciencia es, por así decir, un 'invento' humano: no existe sino que la crea el hombre; además hay muchas, y se diferencian no solo por su objeto de estudio sino también por su método. El método y el objeto 'limitan' el

alcance de la ciencia, de modo que no se puede decir: 'Lo que diga la ciencia es lo único válido, lo demás, por no ser científico, no es riguroso y carece de valor'. Hay que ir con cuidado porque si se elige mal el método los resultados pueden ser falsos o, al menos, muy parciales. En concreto, en el caso del hombre, es indiscutible que tenemos intimidad y que la intimidad no puede ser estudiada con los métodos de las ciencias 'positivas', las cuales 'objetivan' todo lo que estudian. Sin embargo, la intimidad es tan importante o más que la 'objetividad'; la conciencia, los ideales éticos, sociales, profesionales, etc., no son objeto de la biología, la química, la medicina, o cualquier otra ciencia 'positiva', o sea, basada en datos o hechos de experiencia.

Por eso, el llamado 'cientificismo' jamás podrá comprender qué es el hombre, aunque pueda aportar conocimientos muy importantes para la medicina, por ejemplo. Para comprender al hombre no hay que empezar por lo más 'visible' y 'evidente', es decir, por su cuerpo; el cuerpo no es, si se lo considera aisladamente, lo propio del hombre, porque está 'animado' de un modo completamente distinto al de cualquier otro animal.

3. EL HOMBRE COMO 'ANIMAL RACIONAL '

Sin duda la definición que más 'éxito' ha tenido a lo largo de la historia ha sido la de Aristóteles, cuando dijo que el hombre es un animal que tiene logos [2]. Suele traducirse como 'animal racional', pero propiamente Aristóteles no dijo eso: dijo que el hombre es el animal que tiene logos. Tanto el término tener como el término logos tienen su importancia.

¿Quería decir Aristóteles que el logos es algo de quita y pon o algo 'no esencial', algo que no forma parte de la esencia humana? No, sino todo lo contrario. También decía que el hombre, por ser el único animal que tiene logos, es social por naturaleza. Gracias al logos conoce lo bueno y lo malo,

lo útil y lo no útil, lo justo y lo injusto, comunes a todos. Al afirmar que el hombre tiene logos advertía que el hombre no es solo logos.

Por desgracia la definición de Aristóteles, que usó también santo Tomás para desarrollar su antropología, ha perdido hoy parte de su sentido. Algunas corrientes de pensamiento han llegado a la conclusión contraria: no es el logos el que debe regir la conducta humana, sino al revés: debe estar al servicio de la animalidad para que esta pueda satisfacer mejor sus tendencias e instintos. Poner la inteligencia al servicio de los instintos más bajos y, lo que es peor, tratar de fundamentarlo mediante una doctrina filosófica, solo ha ocurrido a partir de Marx, Nietzsche, Freud y la ideología de género.

Partiendo de la base de que la definición clásica del hombre como animal racional es válida si se la entiende correctamente, pero teniendo en cuenta que hoy no es este el caso, intentaremos acercarnos a la realidad del ser humano desde otro punto de vista: el hombre, siendo animal racional, es, ante todo, persona. Este enfoque tiene hoy especial importancia porque está siendo negado por todas las corrientes filosóficas que asimilan al hombre a un animal más o le niegan una naturaleza propia. Por ejemplo: nunca se ha hablado tanto de 'derechos humanos': se quitan unos de los que se aprobaron en 1948, se añaden otros, se habla de derechos de segunda y tercera generación, etc. En principio, el hombre tiene esos derechos porque es persona, pero hay tantas definiciones de persona que tampoco se sabe quién tiene derechos y quiénes no: los fetos, los niños menores de un año, los ancianos demenciados, etc., no se cuentan entre las personas para algunas ideologías. Parece que hay grupos de presión capaces de juzgar sobre la vida y la muerte, sobre los derechos humanos, qué añadir y qué quitar. ¿Quién o quiénes les ha otorgado semejante autoridad? ¿Por qué debemos aprobar todos un 'examen' ante este tribunal juez de la vida y la muerte, la humanidad o no humanidad de un hombre o un grupo de hombres? ¿Puede existir sobre la tierra alguien con semejante capacidad de discernimiento? ¿Qué condiciones debe reunir un 'bicho' para superar el examen?

La respuesta la obtendremos si estudiamos, desde el punto de vista filosófico, qué es ser persona. Porque, salvando las distancias, nos

encontramos en una situación parecida a la que ya se dio en la guerra de Secesión de los Estados Unidos en el siglo XIX : unos hombres decidieron que los negros (hoy lo políticamente correcto es decir 'hombres de color', pero entonces no se usaba esa terminología) no eran personas. ¿Quién les había dado la potestad de juzgar sobre la humanidad y la personalidad de los negros? Pues hoy eso mismo ocurre con los fetos, los ancianos, los que tienen malformaciones, etc. ¿De verdad son más humanos los que deciden matar a esas personas que los que tienen el síndrome de Down? La historia los juzgará, como ya fueron juzgados los defensores de la esclavitud; pero mientras llega ese momento, reflexionemos: dinamizará el juicio de la historia y evitará que el conflicto de ideas tenga que resolverse mediante una guerra.

4. EL HOMBRE COMO SER ABIERTO A LA REALIDAD

¿Qué es lo que nos empuja a conocer? ¿Por qué somos naturalmente curiosos? Se han dado muchas respuestas. Todos tenemos intereses, gustos, deseos, proyectos..., pero la respuesta no tiene nada que ver con eso. El conocimiento es previo a todo deseo. Los clásicos decían que nada puede ser querido si no ha sido antes conocido. Y tenían razón, porque ¿cómo vamos a querer algo si no lo conocemos? Quizás por eso Aristóteles escribió que 'todos los hombres desean por naturaleza saber'. Quiso decir que no hace falta ningún motivo, porque el deseo de saber es natural, consustancial al hombre. Esta opinión no llega —aún— al fondo de la cuestión.

No podemos no conocer. Es inevitable: si estamos conscientes, estamos pensando. De lo contrario, ¿cómo sabríamos que estamos conscientes? No es posible no pensar: siempre lo hacemos. Cuando nos preguntan: ¿en qué piensas?, y respondemos que en nada, es falso. La inteligencia es una ventana que siempre está abierta. A otro nivel, porque necesitan de un

estímulo externo, les sucede lo mismo a los sentidos: para no ver hay que proponérselo, cerrar los ojos; y para no oír hay que taparse los oídos. No podemos dejar de sentir.

Es verdad que podemos pensar en esto o en lo otro, que podemos mirar a un lado o desviar la mirada, pero no podemos dejar de conocer. Solo dejamos de conocer cuando estamos inconscientes: al despertar miramos el reloj porque no sabemos si han pasado tres horas o siete: hemos perdido la noción del tiempo.

¿Qué quiere decir esto? Volviendo a la pregunta inicial, que no hace falta ningún motivo para conocer, ni depende de que tengamos ganas o queramos algo. Por eso puede decirse que el hombre es un ser cognoscente. Esto es tan asombroso como cierto. El hombre es un ser abierto a la realidad, y esa apertura es su ser. Queramos o no, estamos en la realidad, no podemos aislarnos, no podemos vivir como si esta no existiera.¿Y no ocurre lo mismo a los animales? De momento basta tener en cuenta que el animal no es capaz de conocer lo que las cosas son; solo sabe lo que las cosas son para él. Dicho de un modo más gráfico: el conocimiento está en función de su vida y de sus necesidades, mientras que en el hombre sucede al revés: es la vida la que debe estar en función del conocimiento, o sea, de la verdad.

5. EL NACIMIENTO DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

El conocimiento natural es muy importante; la mayor parte de nuestros conocimientos los obtenemos así, sin proponérnoslo, sin usar métodos especiales, sin abrir una investigación. No podemos despreciar ese conocimiento porque, además, es la base de todos los demás. Si la apertura radical a la realidad, en la que consiste el hombre, fuera despreciable, la misma vida humana lo sería también.

Pero ese conocimiento no es suficiente. Estamos en la realidad, pero eso no basta. Los animales también están en ella y les va bien. Pero al hombre no le va bien porque como animal es muy imperfecto. No estamos cubiertos de una piel que nos proteja del frío, los pies no son pezuñas que nos permitan correr mejor, la boca no es un morro... No estamos preparados para sobrevivir sino para trabajar: no tenemos trompa, ni alas, ni pico, pero tenemos inteligencia para pensar y manos para coger instrumentos. El hombre, como animal, es un inadaptado: en los Polos nos moriríamos de frío, y en el Trópico de calor. Y sin embargo es el único que habita en todos los ambientes, el único que no tiene un nicho ecológico propio. Es decir, el hombre no se adapta a la naturaleza sino que trabaja, adapta la naturaleza a sus necesidades, precisamente porque es un ser inteligente.

Para sobrevivir hay que trabajar, adaptar la naturaleza a nuestras necesidades. Por eso los primeros saberes que desarrolló el hombre fueron los saberes prácticos. Alimentarse, vestirse, calzarse, construir viviendas, curarse, etc., en el caso del hombre requieren de una técnica. Y no se puede desarrollar una técnica si no hay un conocimiento de las cosas y de sus posibilidades.

Desde la prehistoria el hombre ha sido un científico. Lo ha sido y lo es por necesidad. Aquí sí que intervienen los deseos, los proyectos, las necesidades: el conocimiento científico es, por eso, un conocimiento práctico. El martillo es, quizás, tan antiguo como la humanidad; pero para fabricarlo hay que pensar, estudiar su forma, cómo diseñar el mango, elegir un material, etc.

6. LA PREGUNTA POR LAS CUESTIONES ÚLTIMAS

Hasta ahora todo parece lógico: no hay más remedio que trabajar porque si no nos morimos. Los animales no trabajan pero buscan alimento, y guarida,

y se refugian del frío y del calor. El hombre, en cambio, no se conforma con sobrevivir; quiere además vivir bien, con comodidades. Por eso hace muebles para sentarse, o inventa el abanico o el aire acondicionado, y pone ascensores para no subir escaleras. A esto no llegan los animales. No parece que los hormigueros o los panales sean ahora más confortables que hace mil años.

Ya vivimos y vivimos bien, cómodamente. ¿Necesitamos algo más? Sí. Todos los hombres, antes o después, se plantean preguntas sobre la vida y la muerte, sobre el sentido del dolor, la justicia y la injusticia, el más allá. El hombre es el único animal que sabe que va a morir. Por eso necesita saber qué sentido tiene la vida, qué debe hacer con ella, por qué debe respetar a los demás aunque eso, a veces, suponga renunciar a deseos legítimos. Lo que el hombre necesita es sentido. La pregunta por el sentido de las cosas no es superflua, prescindible: perder el sentido de la vida lleva a perder las ganas de vivir, a no interesarse por nada, a desinteresarse por todo.

Para vivir, para sobrevivir, hace falta esfuerzo, trabajo. La vida del hombre no es como la de los animales que, por decirlo así, sienten la alegría de vivir. La del hombre puede hacerse odiosa, inútil, estéril. Vivir al día, sin esperanza y sin un proyecto, puede ser divertido durante un tiempo, pero antes o después todos nos planteamos las llamadas cuestiones últimas. Lo contrario sería frivolidad, irresponsabilidad, infantilismo. Sin algo por lo que dar la vida, no valdría la pena vivirla.

Esto puede parecer excesivo, una exageración, pero no es así. Hoy es frecuente la depresión, que consiste en eso, perder la ilusión por vivir, no encontrar sentido a lo que se hace. Y se considera una enfermedad, a veces grave, porque no es una situación normal sino patológica. Si fuera lo normal, no habría que curarla, nadie se preocuparía, daría igual. Pero no es así: un deprimido es un enfermo y hay que curarlo.

La adolescencia es la edad de los proyectos, donde se decide qué hacer en la vida. Pero para tomar una decisión así hace falta tener criterio: qué vale la pena y qué no, qué cosas son valiosas, qué merece dedicarle esfuerzo y sacrificio. Sin criterio no se puede hacer nada. Pero ¿cómo y dónde obtener criterio?

7. CONOCIMIENTO TEÓRICO Y PRÁCTICO

Desde siempre los filósofos han distinguido dos tipos de conocimiento, el teórico y el práctico, y lo han hecho porque se dieron cuenta de que eran diferentes.

El conocimiento práctico es aquel que se ocupa de los medios para alcanzar un fin, y sirve para dirigir la conducta. Si quiero conducir un coche, tengo que conocer cómo se hace; y si quiero construirlo, tengo que planearlo. Un plan de fin de semana requiere pararse a pensar y ver si tenemos dinero, tiempo, amigos..., para llevarlo a cabo. En el conocimiento práctico lo primero es el fin que uno se propone, y, en función del fin, se piensan los medios. Lo práctico es lo útil, lo que nos lleva a donde hemos decidido previamente; por eso, en el arranque de este conocimiento hay un acto de la voluntad, un deseo. Quien no piensa salir de casa no hace ningún plan, quien no quiere hacer un viaje no investiga qué medios de transporte le servirían para trasladarse.

El conocimiento teórico busca 'solamente' la verdad o, como decían los clásicos, el saber por el saber. ¿Y para qué sirve eso?, ¿para satisfacer la curiosidad? La primera impresión es que no vale para nada. Si cuesta esfuerzo, si exige sacrificio, y no sirve para nada, es una pérdida de tiempo. Más vale ocuparse en cosas útiles. Esta es la respuesta inmediata, casi espontánea. Por eso es preciso profundizar un poco más.

Hemos definido al hombre como el ser cognoscente : estamos abiertos a la realidad queramos o no. Por eso, conocerla es más que una necesidad, no se debe a un deseo o un proyecto previo. Los planes, gustos, caprichos o necesidades vienen después, una vez que nos hemos hecho cargo de la situación, una vez que sabemos quiénes somos y cómo es lo que nos rodea. El conocimiento teórico no busca manipular la realidad, usarla, sino

'simplemente' situarnos, encontrar el sentido de las cosas, adquirir criterio. Esto quiere decir que lo primero que mueve al hombre, lo que el hombre necesita antes que nada, no es hacer planes, sino conocer la verdad. Moverse por la verdad, vivir de acuerdo con ella es el modo verdaderamente humano de vivir. Aunque tengamos muchos intereses, aunque hagamos muchos planes, si no están de acuerdo con la verdad, nos sacan de la realidad, nos hacen vivir en un mundo ilusorio y falso. Por eso se ha dicho, y es una afirmación muy profunda, que 'la verdad no tiene sustituto útil' [3].

Si sustituimos la verdad por la utilidad caemos en el subjetivismo y, en el plano práctico, en el egoísmo: uno va a lo suyo al margen de que tenga razón o no, de que haga daño a los demás, que ya no serán más que meros medios para sus fines. No podemos, no debemos, decidir lo que somos ni lo que son las cosas; si lo hiciéramos, nos destruiríamos, nos deformaríamos, y deformaríamos la realidad. Por eso el conocimiento de la verdad es un acto libre, no una imposición: no es que no nos quede más remedio que aceptar las cosas como son, sino que aceptarlas es el primer acto libre, y esto en dos sentidos: primero porque podemos hacerlo o no, y segundo porque hace posible los demás actos libres, porque nos abre infinitas posibilidades [4]. Si el ser cognoscente se convierte en homo faber o en homo oeconomicus, acaba mal. Hay que trabajar y hay que administrar los bienes, pero con criterio, porque no son un fin en sí mismos. Lo contrario es rebajarse, ponerse al servicio de algo, alienarse.

Para comprender bien lo que acabamos de exponer es preciso que nos detengamos un poco en el estudio del conocimiento. Empezaremos por el conocimiento sensible, que tenemos en común con los animales.

[2] ARISTÓTELES, Política, I, 2, 1253a.

[3] POLO, L., Quién es el hombre, Rialp, Madrid, 1991, 251.

[4] A diferencia de los animales, el hombre vive en la realidad, gracias a que la inteligencia conoce la verdad: 'el hombre se puede enamorar de la realidad que sale al encuentro de un modo radiante. Si entonces el hombre tiene suficiente agudeza, si no es un animal, se dice: para mí eso es imprescindible, embarco mi ser en ello. Eso es ser libre destinándose.

'Pero también se puede encontrar uno con la verdad qua verdad; la ha atisbado y de pronto cae en la cuenta: no podría vivir sin progresar en la verdad. La tarea es descubrirla aún más. ¿Y quién es el destinatario? Siempre el beneficiario es otro; yo, desde luego, pero también otro'. POLO, L., Quién es el hombre, 250.

II. LOS ANIMALES Y LA NATURALEZA

1. LA NATURALEZA ANIMAL

Los animales son seres vivos, cuerpos organizados (orgánicos) compuestos de muchas partes coordinadas, todas ellas con vistas a un solo fin: la vida del viviente. La unidad es una característica esencial de los seres vivos, de modo que si se les quita una parte fundamental, se descomponen y mueren. Por eso se ha pensado siempre que tiene que haber algo (clásicamente se le ha llamado 'alma') que, por unificar todas las funciones vitales y todos los miembros, hace que ese cuerpo esté vivo y no sea un mero cuerpo físico o

inanimado, como un mineral o una piedra. En cierto sentido cada ser vivo goza de una cierta 'independencia' porque su vida es suya y solo suya, como se comprueba cuando muere: muere él y no otro.

Pero los animales forman parte de la Naturaleza: su suficiencia es relativa. Se dice, por ejemplo, que cada especie tiene su 'nicho ecológico' y fuera de él no puede sobrevivir: el oso polar no puede vivir en el trópico, los elefantes viven en la selva, etc. Esto indica que el 'entorno' no es ajeno a los animales. En realidad, más que 'nicho ecológico', el animal forma parte él mismo del equilibrio ecológico, es decir, que así como una especie no puede sobrevivir si cambia el medio, también el medio cambia si, por cualquier motivo, desapareciera esa especie animal. Esto se ve, por ejemplo, en el hecho de que unos animales se alimentan de otros, impidiendo así que proliferen y destruyan el medio.

Pero, siguiendo este razonamiento, ocurre que todos y cada uno de los seres naturales, por estar relacionados entre sí, dan lugar a un orden y un equilibrio que es el que determina las leyes de la Naturaleza. La Naturaleza, por tanto, no es otra cosa que el conjunto de todos los seres naturales. De este modo los dos sentidos del término 'naturaleza' se entrelazan, hasta el punto de que si, como se ha visto, la Naturaleza es una (el conjunto de todos los seres que la componen), cada naturaleza (cada animal o cada cuerpo) es una parte de ella; pero no una parte independiente o suficiente, sino con una función dentro del conjunto, dando lugar a la unidad, la armonía, la belleza e incluso la existencia de toda ella.

Esto se comprueba fácilmente observando que los animales, cada uno de ellos, no tienen fines 'personales': luchan por la supervivencia, pero ningún burro, por ejemplo, desea destacar como el que más carga puede llevar o el que mejor y más fuerte rebuzna. Los individuos de una especie animal están en función de su especie biológica, sin fines particulares; en algunas especies, cuando el macho y la hembra se han apareado y se ha producido la reproducción, uno de ellos o ambos mueren; han cumplido su fin.

Lo mismo debe decirse de las especies entre sí: unas están en función de otras o, normalmente, del medio; a su vez, los distintos medios se complementan para dar lugar a un hábitat, en el que influye también el clima, el tipo de tierra, etc. Los animales, por tanto, no son personas: su

vida forma parte de la Naturaleza y está subordinada al orden y armonía del conjunto. Tan natural, en este sentido, es una plaga de langostas como que los leones se alimenten de cebras. ¿Es mala una plaga? Para el hombre, que cultiva la tierra, sí, porque destruye la cosecha; pero, aunque pueda romper el equilibrio ecológico, es un fenómeno natural mediante el que la naturaleza se transforma y da lugar a nuevos hábitats. El equilibrio natural no es estático sino dinámico. Por eso no puede negarse que la naturaleza está finalizada y que su fin es el orden (hoy le llamamos equilibrio ecológico). Aunque se hable mucho de 'azar', ya Aristóteles advirtió que los que niegan el fin destruyen la naturaleza, y además defendió esta tesis con palabras muy fuertes, cosa extraña en él, que solía expresarse de un modo muy académico y aséptico, llegando a decir que 'quien habla así suprime enteramente la naturaleza y lo que es por naturaleza' [5].

2. EL CONOCIMIENTO ANIMAL

Los animales no son máquinas; las máquinas no tienen movimiento propio aunque, por ejemplo, a los coches les llamemos 'automóviles'. En ellos hay una fuente de energía, ya sea mecánica o eléctrica, que mueve unas piezas y estas a otras. El resultado no es interior a la propia máquina sino que ha sido fijado por el ingeniero o el técnico que la ha fabricado. Así, un reloj da la hora, pero ni lo sabe ni lo pretende. Es el dueño del reloj quien la 'lee' y conoce su significado.

Los animales, en cambio, conocen y actúan de acuerdo con dicho conocimiento, es decir, se mueven ellos mismos hacia fines concretos, como puede ser alimentarse, huir, etc.

Pero el conocimiento animal es solo sensible, no intelectual. Los sentidos no captan lo que las cosas son sino solo sus propiedades: figura, tamaño, movimiento, color, olor, etc. Además de los sentidos externos (la vista, el

oído, el gusto, el olfato y el tacto), existen también sentidos internos, como la imaginación y la memoria. Los animales más perfectos tienen más desarrollados estos sentidos y eso les permite tener una conducta más compleja.

Si los sentidos no conocen lo que las cosas son, ¿entonces los animales no saben lo que es un perro o un gato? No lo saben, pero tampoco les hace falta. Mediante los sentidos internos imaginan, recuerdan y, sobre todo, valoran lo que conocen. Esa valoración es siempre subjetiva y es distinta en cada especie biológica; por ejemplo, la oveja huye 'naturalmente' del lobo, mientras que el lobo, en cambio, persigue a las ovejas porque son un buen alimento para él. Cada especie de pájaros sabe construir su nido sin que tengan que enseñárselo, porque 'sabe' qué ramas debe coger y cómo colocarlas; algunas aves emigran y recorren miles de kilómetros, siendo capaces, al cabo de unos meses, de volver al mismo lugar del que partieron, sin necesidad de brújula ni otro sistema de navegación.

La valoración que cada especie realiza es subjetiva: le indica qué es bueno para ella, pero no el valor que las cosas tienen al margen de sus necesidades. Por ejemplo, es 'natural' que un león se coma a una persona, pero para la víctima no es natural sino que decimos que ha sufrido una muerte 'violenta'. La diferencia es que el león forma parte de la naturaleza y el hombre la trasciende porque es persona: racional y libre.

No todos los animales tienen la misma capacidad de conocimiento. Seguramente las moscas no tienen memoria, porque intentan mil veces traspasar un cristal sin darse cuenta de que, aunque no lo vean, hay un obstáculo que se lo impide.

La conducta instintiva es fundamental en los animales: gracias a la 'estimación' que naturalmente hacen de las cosas, saben cómo deben actuar, qué deben comer, cómo purgarse, cuándo tienen que aparearse, etc. Saben qué tienen que hacer, qué es lo bueno para su naturaleza y para su especie, pero no conocen su fin; por ejemplo, comen porque tienen hambre, pero no saben que gracias a eso sobreviven, y se aparean porque el instinto sexual les lleva a ello, pero no saben que así se reproducen.

3. EL APRENDIZAJE DE LOS ANIMALES

Algunos animales son muy 'listos' porque aprenden muchas cosas que no son naturales. Los perros policías, por ejemplo, están preparados para detectar droga, obedecer, atacar, etc.; en el circo, los animales obedecen al domador; las aves de cetrería cazan al vuelo y, en lugar de comerse a su presa, la entregan a su dueño, etc.

Esto se explica porque algunos animales pueden aprender cosas y, por tanto, se les puede enseñar algunas conductas. El 'método' de aprendizaje puede ser distinto: ellos mismos aprenden por 'ensayo y error': si al proponerse algo fracasan, lo intenta de otro modo, y cuando consiguen su fin, retienen el modo de hacerlo. Los perros tienen esta capacidad, pero las gallinas son más tontas y nunca aprenden.

El hombre puede también enseñarles muchas conductas. Para ello lo normal es castigar al animal cuando lo hace mal y premiarle cuando lo hace bien: es lo que se llama crear un 'reflejo condicionado'. Como el animal quiere el premio, aprende cuál es el modo de obtenerlo.

Pero no todos los animales pueden ser domesticados, domados o actuar de un modo gregario. Se puede domar un caballo o un asno, pero intentar enseñar a una trucha como se hace con un delfín no tiene sentido. Otros tienen una capacidad muy limitada de aprendizaje: el domador controla hasta cierto punto a los leones, pero lo hace siempre dentro de una jaula y suele ir armado; también algunas razas de perros son peligrosas porque, aunque normalmente obedezcan a sus amos, pueden volverse muy agresivas. Hay animales que naturalmente son mansos, pero otros son bravos y la posibilidad de domesticarlos o domarlos es ínfima o nula, como ocurre con los toros de lidia.

No solo tienen conocimiento; los animales superiores tienen también 'sentimientos', que son lo equivalente al placer pero en los sentidos internos.

Por eso pueden sentir ira o amor, esperanza (de recibir un premio o lograr algo) y desesperación; se sienten alegres o tristes, etc. Los sentimientos también pueden 'educarse', porque son la reacción subjetiva que provoca en ellos la valoración o estimación que hacen de las cosas. Es frecuente decir que un animal doméstico es cariñoso, obediente e incluso que 'entiende' lo que quiere su amo. Todo esto se explica por lo que acaba de decirse. Pero siempre hay que tener en cuenta dos cosas: primero, que no todos los animales tienen la misma capacidad de aprender, y, segundo, que cabe la posibilidad de que vuelvan a actuar de acuerdo con sus instintos y se comporten de un modo salvaje, pues lo natural, para ellos, no es vivir en un piso sino en la naturaleza.

¿Por qué se dice a veces que hay animales 'inteligentes'? Si por inteligentes se entiende que conocen más cosas y tienen una mayor capacidad de aprendizaje, el término es válido, pues forma parte del modo común de expresarse. Pero si se quiere decir que son semejantes al hombre, entonces esa expresión es falsa. Lo mínimo que se exige a un hombre (es un derecho y un deber) es que no sea analfabeto y que reciba una educación mínima (por ejemplo, la enseñanza secundaria obligatoria). Además es bueno que conozca dos idiomas, etc. Los animales, por muy inteligentes que sean, son incapaces de adquirir estos conocimientos mínimos. También se exige a todos que aprendan a comportarse, a vivir unas normas de educación y de respeto hacia los demás. Solo algunos animales domésticos, y en otro grado, pueden adquirir algunos hábitos de conducta apropiados para que, aun siendo animales, puedan vivir en un ambiente humano.

4. EL 'VALOR ' DE LOS ANIMALES

El animal no es capaz de hacer un 'proyecto' de vida. Una persona, desde joven, piensa si quiere ir a la universidad o no, si le gusta o prefiere ser médico o ingeniero, elige a sus amigos, etc. Los animales, en cambio, viven

al día. Ni siquiera las hormigas o las abejas guardan el alimento 'pensando' en el futuro; lo hacen por instinto, y gracias a eso sobreviven. Es decir, el conocimiento y los sentimientos de los animales están en función de su vida, no al revés. Por eso los animales no tienen tampoco 'conciencia moral:' no tienen remordimientos sino miedo al castigo, no restituyen lo robado, no se arrepienten, etc. Si son peligrosos se les castiga o mata, pero no van a la cárcel o a un centro de rehabilitación, ni se les impone multas.

Por esto se dice que los animales tienen 'valor', precio: se compran y se venden y su valor depende del precio del mercado, que unas veces es mayor y otras menor. En caso de epidemia se los sacrifica en masa —una granja entera de cerdos, si se ha detectado peste porcina—, porque su vida tiene valor para ellos mismos mientras están vivos, pero carecen de 'futuro'. La ausencia de futuro es una manifestación de su falta de libertad, de que no pueden destinar su vida a un fin de acuerdo con un proyecto personal. Como el sentido del individuo es el bien de la especie, sacrificarlos para evitar que la enfermedad se extienda a más individuos no es un mal, ni un medio desproporcionado.

Cuando la enfermedad del animal puede transmitirse a los hombres, sacrificarlos puede ser incluso una exigencia moral, pues el hombre —aunque por su cuerpo pertenezca a una especie biológica—, no es un animal sino persona, su fin no es la especie biológica, sino que cada uno es un fin. En cambio, la naturaleza —y, por tanto, los animales—, puede y debe servir a la vida humana.

5. EL HOMBRE Y LOS ANIMALES

Es evidente que el hombre, más o menos y según los casos, puede domesticar, criar, cuidar, etc., a los animales. Esto pone de manifiesto que no es un animal más, porque su vida no está en relación con ellos del mismo modo como los animales se relacionan entre sí. Esto no se debe a que la especie biológica humana haya evolucionado más y se haya impuesto

o sea más fuerte o más sagaz que las demás. El hombre se sirve de los animales no solo para alimentarse, sino también para que trabajen, para obtener productos que luego elabora, para tener una reserva de alimentos con vistas al futuro (por ejemplo, repoblando algunos territorios, ríos, mares, etc.).

También crea nuevas razas cruzándolos según planes racionales, los engorda para que den más carne, los estabula y los cura. Todo esto quiere decir que el hombre no pertenece a la Naturaleza sino que está por encima de ella y la pone a su servicio para fines más altos. En cierto modo puede decirse que el hombre eleva la Naturaleza a su propio fin, puesto que esta, gracias al trabajo, le ayuda a conseguirlo. Si la Naturaleza es un conjunto ordenado de seres cuyo fin es ese mismo orden, el trabajo humano, si no rompe la armonía de la Naturaleza, si no la desvirtúa, le añade otra finalidad y, de alguna manera, la espiritualiza.

Por eso es tan importante que la cultura (el cultivo de la Naturaleza y de la propia naturaleza humana) no la destruya sino que la continúe, haciéndola apta para fines que ella no puede alcanzar. Pero es importante distinguir entre el 'ecologismo', que es una 'ideología' naturalista y materialista, y la Ecología, que es una ciencia desarrollada por el hombre para 'cuidar' de la naturaleza. La Ecología nos enseña cómo 'tratarla', cómo usarla respetándola. Las ideologías ecologistas, en cambio, rebajan al hombre a la condición de un animal más, en cuyo caso no se sabe por qué ha de cuidar de la Naturaleza puesto que, por formar parte de ella, debería guiarse por sus instintos, que sería lo 'natural' y, por tanto, lo bueno. Para algunas ideologías ecologistas, sin embargo, el hombre es un 'peligro' para la naturaleza porque rompe su equilibrio, la destruye y es su mayor enemigo. Ante este planteamiento cabe preguntarse: ¿cómo es posible que un ser natural sea, al mismo tiempo, antinatural? La postura del ecologismo radical es, por tanto, contradictoria. El problema ecológico no es cuestión de ideología sino que es un problema moral y por eso nos afecta a todos.

Una consecuencia de lo visto es que no se debe hacer sufrir a los animales sin una causa que lo justifique; por ejemplo, se puede investigar con ellos, y en medicina se hace para probar nuevas técnicas quirúrgicas o estudiar los efectos de nuevos medicamentos. Pero hacerles sufrir por diversión o por

cualquier otro motivo semejante, va en contra del cuidado que el hombre ha de tener por la Naturaleza. Como la vida del animal solo es valiosa para él mientras vive (carece de futuro salvo el más inmediato), la duración de su vida, cuando la causa es justa, no tiene importancia; lo que sí la tiene es el modo de tratarlo y de sacrificarlo, porque sufre; y no es humano causar sufrimientos a otros seres por capricho, diversión o incluso por ahorrar medios y recursos.

Estamos hablando del conocimiento, dando por sentado que sabemos qué es y qué tipos de conocimiento se dan en los animales y en el hombre. Pero no es tarde para que nos detengamos a examinarlo con un mínimo de detenimiento y aclaremos algunas cuestiones importantes.

[5] ARISTÓTELES, Física, II, 8, 199b.

III. EL CONOCIMIENTO Y EL CONOCIMIENTO SENSIBLE

1. ¿Q UÉ ES CONOCER?

No es fácil definir algo tan evidente como el conocimiento porque, además, para definirlo hemos de usarlo, es decir, que antes de saber lo que es, lo estamos ejerciendo y, de algún modo, ya sabemos lo que es. Por eso hay quienes dicen que conocer es... conocer. Pero con la ayuda de algunos filósofos vamos a intentar describirlo.

Aristóteles lo expresó así: conocer es poseer intencionalmente la forma del objeto conocido sin la materia. Quizás de entrada esta fórmula parezca no

decir mucho, pero vamos a explicarla paso a paso.

a) Conocer es, ante todo, poseer. Esto puede parecer extraño, pero realmente es así. Por ejemplo, el olor de una flor no está solo en ella sino que quien lo huele, de algún modo, también lo posee, lo goza, lo disfruta. Lo mismo ocurre con los colores, los sonidos, los sabores o la temperatura de un objeto. Incluso podría decirse que, en cierta manera, es mejor oler un aroma que poseerlo pero sin sentirlo; aunque la flor sea la que huele, es el hombre o el animal quien de verdad lo siente. Por eso puede decirse que el conocimiento es un modo de poseer muy perfecto, más que la mera posesión material.

b) Es una posesión intencional. Esta palabra es muy compleja pero, de entrada, significa 'no material'. Poseer intencionalmente es un modo especial de poseer: quien huele una flor, no posee físicamente su olor porque él mismo no huele a flor; o, de otro modo: sentir el olor no es impregnarse o untarse de la flor, como si nos echáramos un perfume. Nosotros disfrutamos del olor sintiéndolo. Una piedra, por ejemplo, poseería el olor físicamente, pero sería incapaz de 'sentirlo'.

Otros sentidos de la intencionalidad los veremos después.

c) Lo que poseemos no es la materia sino la forma del objeto conocido. Esto es fácil de entender pues para conocer una piedra no es preciso metérsela por el ojo físicamente; más aún, así no veríamos nada. Lo que poseemos son todas sus cualidades (tamaño, figura, color, olor, temperatura, etc.) sin necesidad de hacerlas físicamente interiores a nosotros. Por eso suele decirse que 'ser conocido' es algo extrínseco, algo que no afecta a lo real. Quien conoce gana algo; lo que es conocido puede ni enterarse porque no le pasa nada, no le afecta.

d) Otra característica del conocimiento es que es siempre un acto, una acción. Conocer no es recibir pasivamente: también a las piedras les da la luz, pero no ven nada. Conocer es, por eso, apropiarse de unas formas o cualidades de lo real. Si la facultad de conocer no actuara, no conocería; es lo que le ocurre a los ciegos: como sus ojos no funcionan, no ven nada.

2. EL CONOCIMIENTO SENSIBLE

Hay dos tipos de conocimiento, el sensible y el intelectual. Ahora vamos a estudiar el primero de ellos.

Para el conocimiento sensible vale la definición anterior, pero con algunas concreciones:

a) Se realiza gracias a unos órganos físicos que son los sentidos. Existen tanto sentidos externos (la vista, el tacto, el gusto, etc.), como sentidos internos (la imaginación, la memoria, etc.). Si el órgano se estropea, dejamos de sentir o sentimos mal: es lo que le ocurre a un ciego o a un sordo, o a un daltónico o a un miope.

b) Con los sentidos solo conocemos objetos materiales, a los que damos el nombre de 'sensibles' precisamente porque pueden ser captados por los sentidos. Realidades no sensibles serían, por definición, incognoscibles por los sentidos.

c) De las realidades sensibles captamos solo algunas cualidades, tales como el color, el olor, el sabor, el tamaño, la forma, etc. Los sentidos no captan todo lo que las cosas son o tienen sino solo algunos aspectos. Si tuviéramos más sentidos, conoceríamos más cualidades sensibles.

Hemos dicho además que hay dos tipos de sentidos: los externos y los internos. Se diferencian en dos cosas: 1. Conocen cosas distintas, pues, como es de sentido común, si son diferentes será por algo. 2. Los sentidos externos solo conocen lo actualmente presente mientras que los internos no necesitan que el objeto esté delante. Podemos, por ejemplo, recordar algo que pasó hace tiempo, o podemos imaginarnos la cara de un amigo aunque no estemos en ese momento con él.

3. CLASIFICACIÓN DE LOS SENSIBLES

Hay dos clasificaciones del objeto de los sentidos, una clásica y otra moderna. Ahora no nos interesa saber sus diferencias sino lo que tienen en común, así que vamos a verlas relacionándolas entre sí.

a) La clásica distinguía entre los sensibles propios y los comunes. Se llama sensible propio al que solo puede ser conocido por un sentido y solo por él; por eso se dice que es propio de dicho sentido. Para la vista es el color; para el oído, el sonido; el del olfato es el olor; el del gusto, el sabor; el tacto, en cambio, tiene varios, como la rugosidad y el frío y el calor.

Los sensibles comunes pueden ser conocidos por distintos sentidos, aunque cada uno lo capta a su modo, de acuerdo con su sensible propio. Son cinco: movimiento, reposo, número, figura y magnitud o tamaño. El tamaño, por ejemplo, lo capta la vista, pero también el tacto; la vista mediante el color o colores y el tacto por su rugosidad: al palparlo sabemos cuánto mide.

b) A partir del siglo XVII a estos mismos sensibles se les dieron otros nombres: los sensibles comunes pasaron a llamarse cualidades primarias de los cuerpos; los sensibles propios, cualidades secundarias. La razón del cambio es que se consideró que las cualidades primarias eran reales, es decir, existían realmente en los cuerpos; las secundarias, sin embargo, se tenían por meras reacciones subjetivas ante estímulos exteriores, algo así como el dolor, que no existe en el palo con que nos dan en la cabeza porque solo lo siente el sujeto, no el palo.

Es interesante observar que los sensibles comunes (o cualidades primarias) tienen que ver todos con la cantidad; los sensibles propios (o cualidades secundarias) son, en cambio, cualidades.

4. LA PSICOLOGÍA FILOSÓFICA Y LA PSICOLOGÍA EXPERIMENTAL

Antes de seguir adelante es necesario hacer unas aclaraciones sobre el tema de que estamos tratando.

La Psicología es la ciencia que estudia los seres animados, los seres vivos. Pero existen dos ciencias distintas que llevan el mismo nombre. Por una parte está la Psicología filosófica que los estudia intentado conocer qué son y por qué actúan como lo hacen; es decir, trata de investigar las causas últimas; y, por otro, la Psicología experimental, que es una ciencia positiva, no filosófica, que trata de conocer cómo funcionan los seres vivos basándose, sobre todo, en la observación y la experimentación.

La diferencia entre ambas es notable. La Psicología filosófica estudia los porqués, las causas; la experimental busca leyes, regularidades. Esta última se limita a lo constatable, la otra pretende ir más allá. Para quien solo admita como válido lo que puede comprobarse por la experiencia, la Psicología filosófica carecerá de valor, pues conceptos tales como 'alma', no pueden comprobarse empíricamente. Pero la Psicología experimental, para los filósofos, resulta insuficiente, pues el hombre no se reduce a lo que se ve, a su cuerpo: no solo el alma sino la libertad, la inteligencia, etc., no se manifiestan solo como fenómenos físicos.

Ambas Psicologías usan, pues, métodos distintos y llegan a conclusiones diversas, aunque, como es natural, no deben oponerse sino complementarse. Sería un reduccionismo desechar una de ellas, porque nuestro conocimiento del hombre quedaría incompleto. Aquí usaremos las dos, aunque daremos prioridad a la filosófica, ya que este es un texto de filosofía.

La Psicología filosófica trata de estudiar, por ejemplo, las facultades humanas; la experimental se centra en los actos. La filosófica quiere saber qué es la inteligencia; la experimental la define solo por sus manifestaciones exteriores, como por ejemplo la capacidad de resolver problemas o lo que miden los test de inteligencia.

5. LOS SENTIDOS EXTERNOS

Los sentidos externos captan las cualidades sensibles de los cuerpos; para ello han de ser inmutados por algún estímulo físico: la luz, el sonido, las partículas olorosas que están en el aire, etc. Normalmente se dice que son cinco, aunque hoy día parece claro que hay alguno más. Los cinco tradicionales son: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. Hoy se añaden el cinestésico y el cenestésico; el primero nos informa de los movimientos y posición de nuestro cuerpo y es el que nos permite coordinar los movimientos de todas las partes de cuerpo de modo que no perdamos el equilibrio; el otro nos informa del estado general del cuerpo: sensaciones de hambre, sed, cansancio, bienestar o malestar general, etc.

La Psicología experimental habla de umbrales: umbral mínimo, máximo y diferencial, por ejemplo. El mínimo es la cantidad mínima de estímulo necesaria para que sintamos algo. Si un sonido es muy débil, por ejemplo, no somos capaces de oírlo. Los umbrales son distintos para cada especie animal, de modo que el perro tiene un oído más fino que el hombre; pero varían también de una persona a otra e incluso con la edad.

La filosofía habla, en cambio, de un medio entre dos extremos: si la intensidad del estímulo es débil, no lo captamos; si es excesiva, puede estropear el órgano del sentido: puede, por ejemplo, dejarnos sordos. Dentro de unos márgenes —que la Psicología experimental trata de medir—, sentimos sensaciones; fuera de ellos, no sentimos nada. La vista ve los colores comprendidos entre el ultravioleta y el infrarrojo, ambos exclusive.

6. LA PERCEPCIÓN. E L SENSORIO COMÚN Y LA ESTIMATIVA

a) Como la Psicología experimental no trata sobre lo no constatable, más que referirse a sentidos internos, trata sobre funciones o actos que realizamos. Por eso, después de estudiar los sentidos externos, trata sobre la percepción, que puede definirse como aquella operación por la que captamos objetos dotados de significado.

Cuando conocemos, no conocemos un caos de impresiones: colores, figuras, olores, etc., sino objetos: una persona, una pared, un pájaro, etc. Esto indica que unificamos las sensaciones y les damos sentido: lo captado es esto o aquello, y nos resulta agradable o desagradable, útil o perjudicial. Por ejemplo: cuando llegamos a casa al mediodía olemos la cocina y, a partir de ese único dato, sabemos qué comeremos ese día: a partir de una sola sensación reconstruimos una realidad, ya sea una tortilla o unos puerros. A esto es a lo que se le llama percepción. Sentimos sensaciones aisladas, pero percibimos objetos, a los cuales pertenecen las cualidades sensibles captadas por los sentidos externos.

b) Este mismo hecho —la percepción— es explicado clásicamente de otro modo por la filosofía. Puesto que unificamos las sensaciones, debe existir una facultad, un sentido, que realice esta operación: es el llamado sensorio común o conciencia sensible. El ojo ve, pero no ve que ve; por eso tiene que existir una facultad que haga de conciencia sensible; además lo visto lo referimos al mismo objeto que hemos olido u oído; unificar estos datos también es propio del sensorio común.

Hay otro sentido, llamado estimativa, que valora, que estima, si lo conocido es bueno o malo para el sujeto. Esto es evidente pues la oveja huye espontáneamente del lobo, también la primera vez que lo ve, es decir, sin haber adquirido experiencia (si tuviera que esperar a adquirirla no tendría una segunda oportunidad). La estimativa es, pues, un sentido interno que mide el valor de los objetos de un modo subjetivo.

Puede decirse que la suma del sensorio común y la estimativa es lo que la Psicología experimental llama percepción. La filosofía busca la causa: existencia de dos facultades distintas; la Psicología experimental describe el comportamiento del animal. Además la Psicología experimental trata de

formular leyes —las llamadas 'leyes de la percepción'— mientras que la filosófica se desentiende de este tema.

7. LA IMAGINACIÓN

El sensorio común unifica sensaciones, pero una vez unificadas hemos de reconstruir el objeto conocido. Esta nueva operación que podemos definir como una reobjetivación, es propia de la imaginación. Gracias a ella podemos percibir un objeto incluso cuando no está presente, porque hemos guardado en nuestro interior las sensaciones que recibimos anteriormente.

La imaginación es una facultad muy importante, pues gracias a ella no vivimos solo en presente, solo con los datos que actualmente estamos captando.

Además en el caso del hombre la imaginación es creadora, es decir, no solo reproduce lo ya sentido sino que puede combinar sensaciones y formar imágenes nuevas de cosas que nunca hemos sentido. Es lo que hacemos cuando montamos 'castillos en el aire', cuando inventamos el argumento de una novela, o cuando decoramos una sala por primera vez: imaginamos cómo quedará aunque aún no la hayamos visto.

Otra peculiaridad de la imaginación humana es que, como somos libres, está en nuestro poder, es decir, que podemos imaginar lo que queramos y cuando queramos. A veces la imaginación vaga sin control, pero siempre podemos hacer un esfuerzo y aplicarla al tema que deseemos. Los animales, por no ser libres, no controlan la imaginación.

En cierto modo la imaginación es como una inteligencia pero sobre cosas concretas: con ella podemos hacer y deshacer posibilidades futuras, adelantar lo que puede ocurrir, obtener conclusiones, pero siempre trabajando con datos particulares y concretos.

8. LA MEMORIA

Todos los datos obtenidos a través del sensorio común, de la imaginación y de la estimativa podemos guardarlos situándolos en el tiempo, es decir, sabiendo cuándo ocurrió cada uno de ellos y si fue anterior o posterior a otro. La diferencia entre la imaginación y la memoria es que la primera no hace referencia al tiempo, pues lo mismo imaginamos cosas pasadas como futuras, e incluso cosas que nunca han sucedido, que no son reales. La memoria, en cambio, es importantísima porque nos permite ser dueños de nuestro pasado. La referencia al tiempo es, pues, lo propio y exclusivo de la memoria.

Gracias a la memoria podemos aprender, es decir, adquirir experiencia y predecir el futuro; cuando un suceso ha ocurrido varias veces, somos capaces de obtener conclusiones que nos servirán para más adelante. Si no tuviéramos memoria tampoco tendríamos experiencia. Aristóteles lo explica así: 'por naturaleza los animales están dotados de sensación; pero en algunos la sensación engendra memoria, mientras que no la produce en otros. Por este motivo, los primeros son más inteligentes y más aptos para aprender que aquellos que son incapaces de recordar... La experiencia de los hombres nace de la memoria; en efecto, numerosos recuerdos de una misma cosa constituyen una experiencia' [6]. De la experiencia surgirán luego los conceptos universales o, como dice el mismo autor, la técnica y la ciencia.

También la memoria humana está en nuestras manos, o sea, que podemos, haciendo un cierto esfuerzo, traer al presente aquello que queremos recordar. La Psicología experimental estudia los métodos para que el recuerdo sea más fácil, para que no olvidemos determinadas cosas y para relacionar unos con otros, de modo que dispongamos de ella a voluntad.

En el caso de los estudiantes, las reglas mnemotécnicas pueden ser importantes para realizar bien los exámenes. En general, lo que hemos comprendido bien se recuerda mucho más fácilmente que lo que se ha estudiado 'de memoria'. También existe una memoria a corto plazo y otra a largo plazo: no es lo mismo llevar las lecciones 'cogidas con alfileres', que bien 'memorizadas' y comprendidas: las primeras se olvidan a los pocos días o a las pocas horas, las otras pueden durar toda la vida.

El olvido puede ser una enfermedad pero, en general, es algo necesario. Borges cuenta en un relato que una persona tenía tal memoria que recordaba, al día siguiente, segundo a segundo, lo que hizo el día anterior. Semejante monstruo vivía siempre el mismo día, estaba atrapado en el tiempo. Por eso olvidar algunas cosas no solo no es malo sino necesario. Pero si olvidáramos todo, si no tuviéramos memoria, seríamos como las moscas que, como decíamos antes, pueden pasarse un día entero tratando de atravesar un cristal.

9. LA INTENCIONALIDAD DEL CONOCIMIENTO

Cuando definimos el conocimiento dijimos que era una posesión intencional, y que intencional, entre otras cosas, significaba inmaterial. Ahora vamos a ver con más detalle qué quiere decirse con este término.

Intencional viene de in-tendere, tender hacia; una cosa es intencional cuando remite a otra de modo que no nos fijamos en ella sino en aquella a la que remite. Las palabras, por ejemplo, son intencionales porque no nos fijamos tanto en los sonidos como en su significado; lo mismo ocurre con las señales de tráfico, etc.

Lo propio del conocimiento es que remite a la realidad. Algunos filósofos defendieron que cuando pensamos en algo, lo conocido es la idea; no es así: lo conocido es la realidad mediante la idea. En los sentidos externos esto es

clarísimo porque no forman ninguna imagen sino que, directamente, nos dan a conocer cosas, realidades. A nadie se le ocurre pensar, pongamos por caso, que no conoce el color de la pared de enfrente sino la imagen que se ha formado en su retina. Como ya se ha dicho, el ojo no ve que ve, ni el oído oye que oye. Lo visto y lo oído es lo exterior a nosotros (salvo enfermedad mental o en el órgano correspondiente).

En el caso de los sentidos internos, sí forman imágenes o recuerdos; pero cuando rememoramos algo, lo rememorado no es el recuerdo sino lo que pasó hace tiempo. Y lo mismo hay que decir de las imágenes. Es posible, desde luego, fijarse en la mera imagen, pero eso es posterior y requiere proponérselo. De entrada la imagen nos da a conocer lo imaginado, no a ella misma.

No es cierto que el conocimiento forme una copia de la realidad, que sea lo que conocemos. No hay tal copia porque si lo conocido fuera la copia, no la realidad, nunca sabríamos si se parece o no a la realidad. Si lo conocido fuera la impresión subjetiva que las cosas nos causan, nunca podríamos decir que hemos conocido tal o cual cosa, porque solo conoceríamos nuestra subjetividad [7].

Las imágenes, los recuerdos y las ideas propiamente no existen como realidades en sí, subsistentes. Para entender esto vamos a analizar una frase que desde la filosofía griega pasó a la medieval: 'lo conocido en acto es el conocimiento en acto', frase que a su vez puede expresarse de dos modos: 'lo sentido en acto es el sentido en acto' y 'lo entendido en acto es el entendimiento en acto'.

Para entender lo que significa intencional, volvamos al ejemplo de los signos. En todo signo existen el significante —que es una realidad física, como un sonido, un grafema, un cartel, etc.— y el significado; el significado es una idea o una imagen, pero nunca algo físico. Pues bien, la imagen o la idea son puros significados, puros signos sin significante. Más aún, son el significado que luego podemos dar a un determinado significante. ¿Cómo puede existir un signo sin significante? En realidad lo que habría que preguntarse es lo contrario: ¿cómo pueden existir realidades materiales que signifiquen algo si previamente no existieran significados?, ¿cómo pueden existir signos intencionales si no hubiera intencionalidad

pura? En realidad 'no hay objeto e intencionalidad del objeto, sino que el objeto es la intencionalidad misma' [8].

Quizás esto suene un poco extraño: signos puros, sin significante. Y sin embargo eso son las ideas, las imágenes y los recuerdos. Cuando se dice que el conocimiento es intencional no se quiere decir que sea como una copia que remite a otra cosa, sino que es puro remitir, sin copia. De hecho de todo significante podemos decir que es de tal material, de tal o cual tamaño, color, figura, etc. (una señal de tráfico, por ejemplo, es metálica, circular, coloreada, etc.). Ninguna de estas cosas podemos decirlas de las imágenes o de las ideas porque no son realidades intermedias situadas entre las cosas y la facultad de conocimiento.

Otra frase clásica para explicar qué es el conocimiento es la siguiente: 'el alma, por el conocimiento, es en cierto modo, todas las cosas'. Hemos dicho que al oler una flor, poseemos su olor, lo hacemos nuestro porque disfrutamos de él, e incluso disfrutamos más que la flor porque esta no lo huele. Bien, pues cada vez que conocemos algo puede decirse que lo poseemos, y como podemos conocer todas las cosas, puede decirse que, de algún modo, intencionalmente, somos todas las cosas: las asimilamos, las hacemos nuestras. El conocimiento es, pues, intencionalidad pura. Y gracias a eso podemos luego hacer intencionales otras realidades, como los sonidos, la escritura, un cartel o una señal de tráfico [9].

10. LA OBJETIVIDAD DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE

Casi desde el nacimiento de la filosofía los filósofos han desconfiado del conocimiento sensible. Para Platón, por ejemplo, no es válido porque solo nos da a conocer realidades que están en cambio continuo y que, por tanto, no pueden definirse. Si conocemos a una persona, nos formamos una imagen suya; pero si a los 20 años volvemos a verla, nuestra imagen no

coincidirá con la persona en cuestión porque habrá cambiado mucho: si era pequeña, habrá crecido, o quizás haya engordado, o se haya quedado calva, etc. ¿Quién puede reconocer a un perro recién nacido un año más tarde, sin haberlo visto desde entonces?

Otros filósofos han presentado objeciones más importantes: suele decirse que los sentidos nos engañan con frecuencia: al comprar ropa, por ejemplo, hay que tener cuidado, pues su color cambia según la veamos a la luz de un tubo de neón, de una luz amarilla o a la luz del día. De lejos no podemos saber si una torre es cuadrada o redonda, algunos griegos pensaban que el sol era del tamaño de un pie, etc.

Después de tomar un dulce el café nos parecerá más amargo que de costumbre y tendremos que echarle más azúcar. El olfato se acostumbra muy pronto a los olores y solo quien entra de nuevas en una habitación puede indicarnos si está muy cargado el ambiente. Son innumerables los ejemplos que pueden ponerse sobre los errores de los sentidos. Si esto es así, ¿merecen confianza?, ¿puede decirse que nos dan a conocer las cosas como realmente son? Y eso sin hablar de las enfermedades: el daltónico confunde colores, otros pierden el olfato, etc. Nada tiene de extraño que personas tan quisquillosas como los filósofos hayan sido los primeros en desconfiar de lo que, normalmente, parece más fiable: los datos inmediatos de los sentidos. Ante estos hechos han surgido diversas posturas.

a) Los más radicales son los empiristas. Suelen ser tan extremistas que acaban siendo escépticos. Para ellos no conocemos nada real sino solo la impresión subjetiva que las cosas producen en nosotros. Ya hemos puesto el ejemplo del dolor: lo sentimos nosotros, no las piedras o los palos. Pues lo mismo ocurriría con todo. El más radical fue Hume, por eso se define su filosofía como un 'fenomenismo escéptico': no conocemos cosas sino fenómenos (lo que nos aparece, nuestra impresión), de ahí que pueda decirse que no conocemos nada real. Colores, olores, sonidos, etc., serían la 'traducción subjetiva' de longitudes de onda, vibraciones del medio, etc.

b) También los racionalistas desconfían de los sentidos y piensan que solo la razón puede informarnos de la realidad. El caso histórico más llamativo es el de Descartes. Queriendo estar absolutamente seguro de lo poco o mucho que pudiera conocer, razonaba así: puesto que los sentidos algunas

veces nos engañan, vamos a suponer que lo hacen siempre, pues no podemos fiarnos nunca de quien nos ha engañado alguna vez. El argumento parece convincente y sin embargo no lo es: Descartes duda porque quiere, su duda es voluntaria: tiene motivos objetivos para dudar alguna vez, pero él los exagera para dudar siempre. En realidad los sentidos no nos engañan sino que se equivocan. Ahora se verá que el argumento de Descartes es descabellado: como alguna vez me equivoco, voy a suponer que me equivoco siempre.

Se le podría objetar, con razón, que si nos equivocáramos siempre no lo sabríamos, porque no podríamos comparar un conocimiento verdadero con otro falso y sacar la conclusión, en unos casos, de que nos hemos equivocado. Saber que nos equivocamos es saber algo seguro, algo en lo que no nos hemos equivocado.

c) Un caso especialmente complejo es el de Kant. Según este autor, en la sensación el sujeto es completamente pasivo: recibe impresiones pero no hace nada, no actúa; la sensación, más que un acto, es una pasión. Esta concepción de la sensibilidad dará lugar a una serie de problemas de difícil solución.

Si somos pasivos, propiamente no captamos, no asimilamos nada; esto quiere decir que, en realidad, el conocimiento sensible es subjetivo: lo conocido es la impresión que las cosas producen en nosotros, no las cosas mismas. Concretamente, dice Kant, las impresiones exteriores son la materia, el material de la sensación; el sujeto aporta la forma de la sensibilidad, el marco en el que encuadramos los datos. La realidad nos impresiona, y el sujeto 'lee' a su manera, de acuerdo con su naturaleza subjetiva. Las impresiones son recibidas, pues, según el modo de ser del sujeto, que las hace comprensibles.

La conclusión que obtiene Kant es la siguiente: no conocemos las cosas como son en sí sino como me afectan a mí o, dicho en su terminología, no conocemos las cosas en sí sino en mí. Estamos, de nuevo, ante un fenomenismo parecido al de Hume, con la diferencia de que Kant piensa que todas las subjetividades son iguales, todas, ante el mismo estímulo, sienten lo mismo; por eso nuestras representaciones son universales, aunque

sean subjetivas, y gracias a dicha universalidad, podemos entendernos unos a otros e incluso hacer ciencia.

Vistas las objeciones, vamos a estudiar ahora una respuesta más adecuada. Porque si aceptáramos la postura de los empiristas o de los racionalistas tendríamos que decir que los sentidos están de sobra, que mejor hubiera sido no tenerlos, ya que no solo no nos dan a conocer nada sino que, además, nos llevan continuamente al error.

Siendo unas facultades naturales, no artificiales, podría decirse de ellas lo que suele decirse de la naturaleza, a saber, que no hace nada en vano. Pensar que una facultad de conocimiento no conoce nunca es como decir que no es una facultad de conocimiento, que nos hemos equivocado y la hemos clasificado mal.

Contra esto ha habido quienes han dicho que los sentidos no nos dan a conocer la realidad sino solo las impresiones que nosotros necesitamos para manejarnos por la vida, para sobrevivir. Esta fue la opinión de Gassendi y de otros escépticos. Pero la verdad es que esta opinión es también muy extraña porque lo que necesitamos para manejarnos es, precisamente, conocer la realidad, no chocar con ella, no estrellarnos. Si tuvieran razón estos filósofos la vida sería como una ficción, un cuento de hadas, pues viviríamos completamente fuera de la realidad.

Por todo lo dicho hay que afirmar que, aunque en ocasiones se equivoquen, los sentidos nos dan a conocer cualidades reales de los cuerpos. Aristóteles decía que no se equivocan nunca en su objeto propio, aunque sí pueden hacerlo en los sensibles comunes. Esto suponiendo que no existe ningún defecto físico o psíquico, o enfermedad del órgano del sentido.

Por último: ¿son reales las cualidades secundarias o no? ¿Existen los colores o lo que hay son solo ondas luminosas de distintas longitudes de onda? La respuesta a estas preguntas es simple: los colores (y lo mismo ocurre con las demás cualidades secundarias) son cualidades 'sensibles', es decir, captables por los sentidos, no de otro modo. Por eso un físico, con sus aparatos, mide longitudes de onda pero no capta el color en cuanto color. Es que los aparatos no tienen sentidos y por tanto no captan lo sensible. Pero que son reales, que existen, es cada vez más evidente puesto que pueden

estudiarse científicamente o, por decirlo de otro modo, objetivamente. El calor, por ejemplo, que parece más subjetivo que cualquier otra impresión, es estudiado ahora por la termodinámica y es medido por la calorimetría. ¿Puede, en cambio, estudiarse del mismo modo el dolor? Es claro que no, porque el dolor, siendo real, no es una cualidad secundaria de los cuerpos, sino que solo lo siente el ser vivo que lo padece.

[6] ARISTÓTELES, Metafísica, A, I, 980b.

[7] 'El concepto como signo formal, según decían los escolásticos tardíos, es precisamente esa pura imagen de (no imagen, sino imagen de...; en esto consiste su intencionalidad), reflejo de, sin ser él mismo nada de aquello de lo que es pura semejanza; y precisamente por ser pura semejanza es por lo que no es semejante'. INCIARTE, F., Ser veritativo y ser existencial, en Ensayos filosóficos, Eunsa, Pamplona, 2004, 179. Sobre la intencionalidad, ver especialmente P OLO, L., Curso de teoría del conocimiento, I, Eunsa, Pamplona.

[8] POLO, L., Curso de teoría del conocimiento, I, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 1987, 163.

[9] En la Antropología de L. Polo, 'creación significa dar el ser; conocer significa dar el objeto. Dar el objeto es menos que dar el ser. El objeto está dado en virtud del acto de conocer; la criatura no está dada de este modo, sino que es en virtud del acto de crear'. POLO, L., Curso de teoría del conocimiento, II, 4ª ed., Eunsa, Pamplona, 2006, 118-119.

En cambio, en la tradición aristotélico-tomista es preciso darle cierta 'entidad' al objeto. Para ello, desde hace siglos, se acude a la noción de 'signo formal', que es 'el que, sin previa noticia de sí mismo, súbita e inmediatamente, representa algo distinto de sí' (L LANO, A., El enigma de la representación, Editorial Síntesis, Madrid, 1999, 136). ¿Cuál es entonces su 'realidad'? Hay diversas posturas, aunque todas miran a un mismo fin: salvar la intencionalidad del conocimiento, que es la base del realismo gnoseológico. Así, podemos leer que 'en rigor las dos formas —la mental y la física— son idénticas; o mejor, hay una única forma, que existe en la naturaleza de las cosas con ser real, y en la mente con ser intencional. Con la particularidad de que el ser intencional no hace que la forma subsista y

persista en sí misma, sino que la remite —como idéntica con ella— a la forma que posee ser real' (Ibidem, 110-111).

Millán-Puelles, para referirse al objeto habla de entidades que carecen de realidad sin por ello estar privadas de objetividad: 'Lo irreal no tiene otra vigencia que su mera objetualidad, vale decir, su puro y simple darse como objeto ante una subjetividad consciente en acto. En ningún sentido es res obiecta, sino tan solo obiectum : mero ser ante -la conciencia y para ella. Fuera de esto no es nada (si es que en verdad el ser eso, y absolutamente nada más, merece ser llamado ser)'. MILLÁN -P UELLES, A., Teoría del objeto puro, Rialp, Madrid, 1990, 21.

IV. LA INTELIGENCIA

1. CARACTERÍSTICAS DEL CONOCIMIENTO INTELECTUAL

Los Presocráticos, los primeros filósofos de la historia, distinguieron ya dos tipos de conocimiento: el sensible y el intelectual. El primero lo obtenemos mediante los sentidos, el segundo mediante la inteligencia. Los sentidos captan las apariencias externas, las cualidades que, por decirlo así, revisten a los cuerpos, pero no pueden 'leer dentro' de ellos, no pueden conocer lo

que realmente son. La inteligencia sería aquella facultad gracias a la cual podemos saber qué son las cosas, cuál es su esencia, su entidad. En cierto sentido sería como los rayos equis, que atraviesan la superficie y nos muestran lo que hay en el interior. En este apartado vamos a tratar sobre qué es la inteligencia, qué puede conocer.

La inteligencia tiene dos propiedades que la caracterizan y que la distinguen del conocimiento sensible:

a) El conocimiento intelectual es abstracto, no concreto. Esto quiere decir que no conoce esta o aquella realidad, esta o aquella persona, sino que conoce qué son las cosas, de modo que lo propio de una de ellas, vale también para todas las semejantes. Por ejemplo, tanto apaga el fuego el agua del cubo como el agua del estanque; no es esta agua concreta la que tiene esa propiedad sino 'el' agua, toda agua, si es que realmente es agua.

Por eso es imposible 'imaginar' el contenido de una idea. Si lo intentamos, lo concretamos, y entonces perdemos lo peculiar de ellas: su contenido abstracto. Como los animales no poseen inteligencia, no son capaces de resolver cantidad de problemas que para nosotros son elementales. Aristóteles lo explicaba así: 'la técnica comienza cuando de una gran suma de nociones experimentales se desprende un solo juicio universal que se aplica a todos los casos semejantes'.

b) La segunda propiedad de la inteligencia se deriva de la anterior: es la universalidad de su objeto. Dicho de otro modo: la inteligencia, al menos potencialmente, puede conocerlo todo, no tiene límites. La razón es la siguiente: si puede conocer qué son las cosas, cuáles son sus propiedades esenciales, es porque no está limitada a lo físico o a lo coloreado (como la vista), o a lo oloroso (como el olfato), etc. Captar lo abstracto es conocer lo común a muchas cosas, lo universal, lo que vale para todo lo real. Pero lo más universal es el ser, la existencia; lo que las cosas requieren para ser es la existencia. Luego la inteligencia es capaz de conocer el ser en toda su extensión. O en otros términos: las cosas son visibles porque son coloreadas, pero son inteligibles simplemente porque son, porque existen.

Esta tesis es muy atrevida e incluso parece oponerse a la experiencia que todos tenemos: si la inteligencia puede conocerlo todo ¿por qué nos cuesta

tanto aprender?, ¿por qué la humanidad no ha conquistado el conocimiento universal de todas las cosas? Si todo fuera tan sencillo como ver, pero no con los ojos sino con la razón, ¿qué impide que progresemos más en cuestión de días?

A estas preguntas trataremos de responder más adelante.

2. LA ABSTRACCIÓN

Ya sabemos que el conocimiento intelectual es abstracto. Pero propiamente se le llama abstracción a la primera operación que realiza la inteligencia, porque en ella obtenemos ideas abstractas.

Una diferencia importante entre el conocimiento sensible y el intelectual es que para el primero hacen falta muchos sentidos, muchas facultades (vista, oído, olfato, etc.); para el segundo, en cambio, basta con una sola facultad, si bien esta realiza diversas operaciones. En los sentidos, lo conocido por uno no es conocido por otro; también ocurre eso con las operaciones la inteligencia, pero en ella las operaciones posteriores se basan siempre en las anteriores. Por eso es importante entenderlas sucesivamente.

La abstracción la realizamos a partir del conocimiento sensible. Es decir, ambos tipos de conocimientos, aunque sean distintos, están muy relacionados entre sí. De hecho, si entramos en una habitación con los ojos cerrados, los oídos tapados, etc., la inteligencia, por sí sola, es incapaz de conocer lo que hay allí dentro: personas, muebles, etc. La experiencia nos dice que iremos chocando con todo lo que haya delante. Esto significa que la inteligencia necesita siempre de los sentidos. Por eso los clásicos afirmaban que 'nada hay en el intelecto que no haya estado antes en el sentido'.

A partir de las imágenes sensibles y de la memoria, la inteligencia separa (abstrae) las propiedades comunes a las cosas y, de este modo, es capaz de conocer qué es lo propio de algo y qué es accidental, qué cualidades constituyen su ser y cuáles no. Así obtenemos las ideas abstractas. Nociones como hombre, perro, caballo, etc., son abstractos. No se refieren ni a este individuo ni a aquel porque hemos separado (abstraído) lo que son los individuos que poseen ese modo de ser.

Cuando vemos un triángulo, nos da igual que sea rectángulo, equilátero, escaleno, o de cualquier otro tipo. De cualquiera de ellos sabemos que es un triángulo, sea como sea. Lo abstracto, pues, no se refiere a ningún individuo pero, por ello, vale para todos.

Todos los abstractos derivan del conocimiento sensible. No es cierto, por tanto, lo que afirman los racionalistas sobre la existencia de ideas innatas en el hombre, ideas no derivadas de la experiencia sino que nacemos con ellas o formamos en nuestro interior con solo pensar. Como ya se ha dicho, la inteligencia no puede pensar nada si no es a partir de los sentidos, aunque también es cierto que lo pensado nunca coincide con lo sentido porque en ese caso sensibilidad y entendimiento coincidirían, estarían repetidos. Lo cierto es que ni los sentidos piensan ni el pensamiento siente.

Decir que el entendimiento inventa ideas sin base en la sensibilidad es lo mismo que afirmar que no es una facultad de conocimiento sino de fingir, en el sentido literal de la palabra, es decir, de dar existencia ideal a lo que realmente no la tiene. La razón puede, como la imaginación, crear conceptos irreales y puede también equivocarse, pero no es cierto que vague por un mundo fantástico y falso.

3. LAS IDEAS GENERALES

La segunda operación de la inteligencia ha sido muy ejercida pero poco estudiada. Una vez que poseemos muchos abstractos conocemos que ninguno de ellos es suficiente para agotar la capacidad de pensar, pues hombre no es perro y perro no es gato. No existe ningún abstracto capaz de saturar a la inteligencia. Con un solo abstracto no podemos conocerlo todo.

Reconocer la propia limitación del conocimiento es, curiosamente, el modo de superar dicho límite. Porque ahora la inteligencia puede reunir lo común a varios abstractos en una idea general. Por ejemplo: a partir de hombre, perro y gato podemos formar la idea de animal, o de vertebrado, o de mamífero.

Como las ideas generales las hemos formado nosotros, son, en cierto modo, fruto de nuestra libertad: hombre, perro y gato podemos unirlos tanto en la idea de animal como en la de vertebrados o implumes. Por eso unas ideas son, por decirlo así, más generales que otras, e incluso puede haber ideas generales que engloben a otras ideas generales. Y puede decirse que siempre es posible generalizar más, es decir, que no existe una última idea general, porque depende de qué cosas dejemos de lado y de qué cosas consideremos comunes, a la hora de formar una idea.

Estas ideas son muy importantes en el conocimiento científico, pues las teorías e hipótesis de la ciencia experimental son generalizaciones.

¿Significa esto que las ideas generales no son reales, que son ficciones en el sentido antes mencionado? No. Las ideas generales se refieren a los abstractos, pero solo parcialmente, o sea, solo a aquella nota o propiedad en que nos hemos fijado para formar esa idea. Dicho de otro modo: el hombre no es solo vertebrado o animal o implume. Hombre es lo que tiene de propio; vertebrado, etc., es lo que tiene en común con otros abstractos. Por eso lo real no es más que un 'caso' de la idea general. Un hombre es un 'caso' de animal (idea general), porque además del hombre también los perros y los gatos, etc., son animales. Así como en las fórmulas matemáticas una variable puede admitir muchos valores (casos), así también la idea general puede aplicarse a muchos abstractos.

Al no existir una idea general última, siempre es posible generalizar más. Aquí tenemos, pues, abierta una puerta hacia el progreso indefinido del

conocimiento, tanto más cuanto que las ciencias experimentales funcionan con ideas generales. En efecto, buscar regularidades, leyes, es buscar lo común a muchas cosas diversas; y buscar cada vez leyes más generales, es buscar una idea cada vez más general. Y como estas ideas, por decirlo así, no ajustan perfectamente con la realidad, siempre es posible buscar leyes más precisas, más exactas, sabiendo, a la vez, que ninguna será perfecta porque ninguna se refiere en plenitud a una realidad sino que trata solo sobre una parte.

Los filósofos clásicos hablaban de géneros y especies; en nuestro tiempo se buscan, en cambio, leyes. Todo esto son ejemplos de generalizaciones.

Si aplicamos, por ejemplo, el principio de Arquímedes, a un barco, el barco es un caso en el que se cumple dicho principio. Esto significa que el barco no es un principio, ni forma parte de la ley general enunciada por él; el barco es completamente extrínseco a la ley, pero en la realidad ocurre de hecho que el barco cumple la ley. El principio de Arquímedes no habla de barcos sino que enuncia que 'todo cuerpo sumergido en un fluido, experimenta un empuje vertical hacia arriba, igual al peso del volumen desalojado'. Por tanto, barco, tronco, hombre, elefante o caballo, son 'casos' de 'cuerpo'. El barco flota no por ser barco, sino por ser un cuerpo que cumple el principio. Más claro se ve en los problemas de física referidos al movimiento; no es preciso concretar si es una locomotora, un coche, una bicicleta o un hombre, el que recorre una determinada distancia en un tiempo dado, para que se pida calcular la velocidad; basta decir: 'un móvil'. La idea general se atiene a una sola nota o propiedad y, por tanto, no permite conocer la naturaleza de la realidad sobre la que trata.

Aquí caso y hecho significan lo mismo. Ningún ser es un hecho porque los hechos no existen en sí sino que son cosas que le suceden a los seres. Por ejemplo, es un hecho que fulano está sentado, escribiendo, hablando, etc. Los hechos no son realidades subsistentes sino acciones, pasiones o propiedades de las cosas. En el caso del barco, sucede que flota, pero la flotación no es un ser o una substancia sino lo que le sucede al barco.

Pues bien, la realidad está en las ideas generales como un caso de estas: es el caso —o es un hecho— que el hombre es un animal, o un vertebrado, o implume, etc.

No hay que olvidar que las ideas generales no derivan del conocimiento sensible, sino que las formamos nosotros, y para formarlas nos fijamos en aquellos aspectos de los abstractos que, libremente, hemos determinado. Aunque no se puede decir propiamente que aquí la mente finge, pues se ha basado en el abstracto, sí es verdad que la generalización depende de nosotros, no nos viene impuesta por las cosas. O dicho de otro modo: no es la realidad la que tiene que coincidir con la idea sino al revés: hemos de formar la idea de modo que, en algún aspecto, se adecue a la realidad. Y como nunca coincidirá totalmente con ella, no puede decirse que la idea general nos dé a conocer la realidad sino solo 'algo' de la realidad.

A veces decimos: es un hecho que América fue descubierta en 1492. ¿Qué queremos decir con esta frase? No queremos decir que América sea un descubrimiento, ni que sea un año, el año de 1492, sino que su descubrimiento —un hecho— ocurrió en esa fecha. Decir 'esto es un hecho' es, aunque resulte extraño, que 'eso' coincide con nuestra idea o con nuestra ley, que la cumple. Un hecho no es más que el cumplimiento de una idea general o de una ley. Un hecho es que realidad y pensamiento coinciden en algún aspecto [10].

4. LOS CONCEPTOS Y LOS UNIVERSALES

Ni los abstractos ni las ideas generales son universales en el sentido que tradicionalmente se ha dado a este término en filosofía. El abstracto hombre no se refiere a ninguno en particular, ni a muchos en general. Las ideas generales, por su parte, se refieren a la realidad siendo esta un caso o un hecho de dicha idea.

Solo los conceptos son universales en el sentido de que pueden predicarse íntegros de un ser real. Universal significa 'uno en diversos', uno en muchos.

¿Cómo formamos los conceptos? Después de obtener los abstractos, la inteligencia conoce que la capacidad de conocer no ha quedado saturada porque hombre no es gato ni gato es perro: con un solo abstracto no queda saturada la capacidad intelectual. A la vez, también nos damos cuenta de que el abstracto no nos da a conocer completamente la realidad porque saber que tal cosa es hombre es saber poco sobre dicha cosa. La inteligencia se da cuenta, pues, de dos deficiencias: primero, que no está saturada; segundo, que la realidad no ha sido plenamente conocida. El conocimiento de la primera deficiencia da origen a las ideas generales; el de la segunda, a los conceptos.

En concreto, el abstracto, para que sea un verdadero conocimiento de la realidad ha de ser 'devuelto' a esta. Y entonces cobra universalidad: 'concepto significa uno en muchos, cualquiera que sean esos muchos; el uno está en los muchos, y, por lo tanto, el uno no está en sí, no es uno en sí, sino en los muchos; y no por ser muchos se reparte entre ellos; por su parte [...] el uno está entero en ellos. Eso es el conocimiento conceptual: entender que uno está en muchos sin que por eso se fraccione, sino que está entero en los muchos' [11].

Mientras que cada hombre es solo un caso de animal, cada hombre, en cambio, es plenamente hombre. El hombre no es animal como lo es una vaca, ni la vaca lo es como lo es un perro (porque cada uno es de una especie distinta); pero todos los hombres son plenamente hombres.

5. EL CONOCIMIENTO DE LA CAUSALIDAD

Por esta vía de conocimiento que partiendo de los conceptos continúa con los juicios y acaba en el razonamiento, se llega a conocer qué es lo real. ¿En qué consiste dicho conocimiento? Conocer la forma sustancial, lo propio y específico de un tipo de seres, no siempre es posible. Por ejemplo: ¿en qué

se diferencia, al margen de sus accidentes, un canario de un jilguero? No lo sabemos. Pero al menos desde Aristóteles, se dice que la ciencia es un conocimiento por causas. El conocimiento causal es un conocimiento necesario pues, puesta la causa, se sigue necesariamente el efecto. Las causas se dan en concausalidad; por ejemplo, el hilemorfismo es la conjunción de la causa material y la causa formal; la naturaleza añade al compuesto hilemórfico la causa eficiente, etc.

A través de los conceptos, del juicio y del raciocinio, es posible conocer las causas; este tipo de conocimiento no se logra, en cambio, mediante las ideas generales. Saber el porqué de algo es saber su razón de ser, su sentido.

a) Ya en el concepto vemos que el abstracto puede ser predicado de muchos: un conjunto de formalidades, cualidades, o como quiera llamársele, son propias y características de determinadas realidades. Este hecho nos permite descubrir dos causas: la causa material y la causa formal. En efecto, cada formalidad está, en la realidad materializada. Esto significa que materia y forma son distintas, es decir, que la sustancia material es hilemórfica. Universal significaba 'uno en muchos'; lo común es la forma; lo diverso es la materia. Así, aunque todos los hombres sean hombres, cada uno es distinto: las propiedades comunes se asientan en una materia distinta en cada caso.

Es importante no perder de vista que materia y forma no son sustancias ni seres, sino causas en concausalidad. No es que una cosa llamada materia esté revestida de determinadas propiedades. Las propiedades no son como un vestido que se pone y se quita, como algo superficial y accidental. Se trata, por el contrario, de que lo real es así o de tal otro modo. Las causas no son seres sino principios de lo real.

Concretamente la materia es aquello 'de lo que' la forma es forma, aquello que está plasmado con determinadas cualidades.

Es evidente que las formas pensadas no son formas reales. La forma real es activa mientras que la pensada no. Por ejemplo, el fuego pensado no quema, no actúa (ya se dijo que para conocer una piedra no hace falta metérsela materialmente en el ojo o en la cabeza). Pues bien: la forma real es, por decirlo así, forma materializada, forma 'en' la materia.

b) Un paso más es el conocimiento de la causalidad eficiente. Esta causalidad se manifiesta, por ejemplo, en el movimiento.

Una característica de las formas pensadas es que, como decía Platón, son eternas, inmutables, únicas... La idea de hombre, por ejemplo, es siempre la misma, incluso aunque algún día desaparecieran todos los hombres de la faz de la tierra. En este sentido es eterna o intemporal. Además dicha idea es fija, inmutable, mientras que los hombres reales cambiamos continuamente: nacemos, crecemos, aprendemos, actuamos, etc. Esto quiere decir que la forma en cuanto pensada ha perdido su capacidad de actuar: está como plasmada o fijada por el pensamiento.

Pero si al predicar propiedades de un sujeto, aquellas cambian, no cabe duda de que el sujeto es activo, posee actividad. Dicho de otro modo: la sustancia hilemórfica no es estable sino que está continuamente sufriendo trans-formaciones. Por tanto la actividad, la eficiencia es una causa del ser real. El conjunto de estas tres causalidades (material, eficiente y formal) es lo que llamamos 'naturaleza' de un ser, por eso se dice que la naturaleza es un principio intrínseco de movimiento en los seres naturales. La actividad no es algo añadido a la naturaleza sino que forma parte de su ser: ser real es ser activo.

Respecto de la causa eficiente la materia es aquello 'en lo que' algo se hace, aquello en lo que actúa la causa eficiente. Materia, forma y eficiencia no son cosas añadidas a la realidad sino la realidad misma siendo.

c) Por último, descubrimos también la finalidad, la causa final. De entrada es bueno caer en la cuenta de que la causa final no puede conocerse mediante ideas generales; esto es muy importante pues la ciencia experimental suele negar su existencia. Más bien habría que decir que la ciencia no puede afirmarla ni negarla porque, sencillamente, no la capta.

Pero la finalidad aparece en el movimiento. Así como ningún movimiento es amorfo —sería entonces como una fuerza ciega sin dirección ni sentido, como un latigazo dado con los ojos cerrados—, tampoco carece de finalidad. Un movimiento sin sentido, sin finalidad, sería pura destrucción, no constituiría ninguna sustancia. Precisamente porque la sustancia no es fija, sino que está en cambio continuo, hay que decir que el movimiento

tiene un fin, un sentido. Un ser vivo, por ejemplo, está siempre activo, incluso aunque esté dormido: no deja de respirar, el corazón sigue latiendo, etc. Y los procesos físicos y químicos del universo no se detienen nunca.

En el caso de los seres inertes los movimientos son transitivos, es decir, no logran nunca su fin, no lo poseen; por eso no alcanzan nunca un estado fijo, determinado (la naturaleza está siempre cambiando, transformándose). El fin del universo no es la posesión de una determinada perfección sino el orden entre todas sus partes, la armonía, la regularidad; su logos, su racionalidad, no puede captarse más que mediante el orden global, su equilibrio ecológico, que es dinámico. Dicho de otro modo: todo el cosmos forma una unidad, una armonía, gracias al orden que reina en él. Por eso se dice que el orden es el fin del universo.

En el caso de los seres vivos no es así: los seres vivos están en función de la especie porque su actividad más alta es la reproducción. La especie, a su vez, está en función del orden de la naturaleza, pero cada ser vivo solo lo está a través de su especie, es decir, de un modo mediato.

El hombre, en cuanto que es persona, no es un ser más de la naturaleza, pues su cuerpo no forma parte de ella sino de la esencia humana. Por eso no está en función de esta (orden) ni en función de la especie. Su fin está más allá de la naturaleza y del universo. Por eso puede decirse que el hombre es un fin en sí mismo porque es persona, porque no está en función de otros sino que, directamente, está llamado a la trascendencia, o sea, a Dios.

Ya hemos visto, pues, las cuatro causas. El conjunto de todas ellas es el universo. Podemos distinguir, por tanto, entre la sustancia (causalidad materia-forma), la naturaleza (tricausalidad materia-forma-eficiencia) y el universo (tetracausalidad materia-forma-eficiencia-fin).

El examen racional de la realidad física nos lleva por caminos distintos del conocimiento mediante las ideas generales. Estas llegan a regularidades, a leyes por ejemplo; la ley de la gravedad es una explicación de un hecho, no de la constitución interna de las cosas. El conocimiento racional, en cambio, nos manifiesta las causas, los principios que constituyen la realidad. Las dos vías de conocimiento son distintas y no deben confundirse entre sí, aunque, naturalmente, no se oponen. Es importante tener esto en cuenta porque,

mientras la ciencia usa la generalización, la filosofía usa de la razón. Mediante métodos diferentes se llega a ciencias distintas; lo que estudia una, no lo estudia la otra. Son campos distintos, pero todos ellos referidos a lo real.

Las ideas generales podían atribuirse a lo real solo como casos, como hechos (las variables de una fórmula admiten muchos valores porque no se refieren a ninguno en particular). Los conceptos racionales sí versan sobre la realidad. La materia, por ejemplo, no es un caso o un hecho que le ocurra a lo real, sino que forma parte de su ser.

6. EL CONOCIMIENTO Y LA CONCIENCIA

Ahora tenemos que centrarnos en cómo nos conocemos a nosotros mismos pues este conocimiento es distinto del que tenemos de las realidades externas, del mundo material.

a) Todo conocimiento intelectual va acompañado de una cierta autoconciencia. En el conocimiento sensible no es así pues el ojo no ve que ve; el sensorio común actúa como conciencia sensible. Pero esto no puede suceder en la inteligencia. Pensar es, a la vez, ser consciente. Un conocimiento inconsciente, en realidad, no es un conocimiento, sería un conocimiento de nadie. ¿Cómo se logra este conocimiento?

Cuando pensamos algo, no pensamos dos cosas a la vez, en lo pensado y en que lo estamos pensando. Eso sería como estar bizcos, como ver doble. El pensar y lo pensado se identifican, de modo que no hay más pensar que objeto pensado ni más objeto que acto de pensar. De otro modo habría un tramo ciego, opaco, ya sea en lo pensado o en el acto de pensar. Pensar es pensar algo y este algo es uno [12]. No es posible, pues, que al pensar estemos pensando que pensamos. Sin embargo somos conscientes de que pensamos. ¿Cómo es posible?

Lo es porque la conciencia no es un acto de pensar sino un hábito: no hace falta que centremos la atención en nosotros mismos para saber que estamos pensando y, mucho menos, para saber qué estamos pensando. El acto de pensar se centra en su objeto, en lo pensado, pero la mente sabe que está realizando un acto. Dicho de otro modo: la conciencia se refiere al acto; el acto de pensar, en cambio, se refiere a lo pensado. Hay, pues, dos actos, si bien uno es habitual pues siempre, en todo momento sabemos que somos y que actuamos, pues el alma está despierta y sabe qué acciones realiza [13]. La conciencia acompaña, pues, todo acto consciente.

b) Pero esta conciencia habitual no nos da a conocer qué somos sino solo que existimos y que actuamos. Si supiéramos, mediante esta conciencia, qué somos, nuestro ser no sería un misterio para nosotros y, sin embargo, lo es, pues sobre pocas cosas ha habido tantas teorías y tantos errores, en la historia de la filosofía, como sobre el propio ser del hombre.

Otro modo de conocernos consiste en pensarnos a nosotros mismos, en reflexionar, en tomarnos como objeto del pensamiento. Es lo que han hecho la mayoría de los filósofos. Efectivamente, igual que pensamos en las realidades físicas exteriores, podemos colocarnos como a distancia de nosotros mismos y tratar así de saber qué somos. Podemos pensar el pensar, pensar los sentimientos, pensar en la libertad, etc. Este camino es válido pero tiene algunos inconvenientes. Durante siglos los filósofos trataron de conocer al hombre como se conoce cualquier otra realidad, es decir, objetivándolo, convirtiéndolo en objeto de conocimiento. De este modo se obtiene un conocimiento verdadero pero limitado. El hombre aparece como un ser más de la realidad, del universo, aunque dotado de unas características peculiares como son el entendimiento y la voluntad. El entendimiento era, en cierto modo, algo muy peculiar: una realidad capaz de contener toda la realidad, de ser, como ya hemos citado, 'en cierto modo todas las cosas'. Aunque el hombre, por su cuerpo, forma parte del cosmos, a la vez, el cosmos entero cabe en el hombre, en su mente. Esto es una paradoja. Por su parte la libertad aparecía como una propiedad de ciertos actos humanos consistente en que en ellos el sujeto se autodetermina; es decir, las cosas le atraen, le gustan o le disgustan, y la voluntad determina por sí misma cuál desea, con cuál se queda. La voluntad aparecía solo como

deseo; por eso Aristóteles, por ejemplo, pensó que como Dios no desea nada, no ama nada.

¿Qué dificultades encierra este método? La principal, y muy importante, es que lo más propiamente humano queda oculto. Se conoce al hombre por analogía con la naturaleza, por su semejanza o similitud con ella; pero en el hombre hay cosas que no se parecen en nada a lo que observamos en el cosmos. Decir, por ejemplo, que la libertad es un accidente, una propiedad que tiene el hombre, es decir poco, porque la libertad, propiamente, no es una propiedad sino un constitutivo esencial. Lo mismo hay que decir de la inteligencia.

La antropología clásica, pues, no es falsa, pero corría cierto peligro de incurrir en el naturalismo (estoicos y epicúreos), salvo que se dijera que el alma era eterna (Platón), que el intelecto viene de fuera y es algo divino (Aristóteles), o, como los filósofos cristianos, que afirmaban que el alma era una sustancia incompleta separable del cuerpo (Tomás de Aquino). En definitiva, se trataba de un conocimiento por analogía, no directo, del ser del hombre, aunque no por ello erróneo, pero que dejaba en una cierta penumbra algunas características esenciales del hombre como persona.

c) Al comenzar la Edad Moderna, la antropología toma otra dirección. Unos incurrirán en craso naturalismo y materialismo porque negarán la posibilidad de conocer racionalmente a Dios, y dirán que el hombre es un animal más evolucionado y que la ciencia experimental es el único conocimiento verdaderamente científico. Pero se abrió una nueva vía para estudiar al hombre.

Esa vía comienza con Descartes y se desarrollará hasta Hegel. Será abandonada por un tiempo, pero volverá a ser retomada más tarde, en nuestro siglo. ¿En qué consiste?

Descartes, por ejemplo, dirá: 'pienso, luego existo'. Parece una perogrullada y sin embargo, sin ser muy consciente de ello, estaba afirmando que el hombre no puede aparecer 'ante' el pensamiento sino 'detrás' de él. Al pensar al hombre, este pasa de sujeto a objeto y, como hemos dicho, queda 'desactivado', coagulado; de hecho el yo pensado no piensa, lo que significa,

ni más ni menos, que el yo pensado no es el yo pensante o que, al pensarlo, hemos perdido lo más propiamente humano [14].

Para conocer al hombre hay que abandonar la objetividad: el hombre no es nunca 'lo' pensado sino 'además' del pensamiento: ni siquiera el sujeto que realiza la acción de pensar, porque esta es obra de una facultad —la inteligencia—, y, por consiguiente, no se identifica con ella.

Pensar es, pues, algo que el hombre realiza (mediante una facultad) y que además realiza libremente, hasta el punto, como mostró la duda cartesiana, que somos capaces de negar las evidencias. El hombre es, por tanto, libertad trascendental, pura apertura a la realidad, a la que puede reconocer como tal o puede negar.

Esto no quiere decir que podamos hacer lo que nos da la gana, que la libertad sea infinita en el sentido de no tener que atenerse a ningún criterio. Significa que no hemos de realizarnos y liberarnos (¿de qué?) porque ya somos libres, y que podemos, si aceptamos la realidad como es y la respetamos, enriquecerla, trabajarla, humanizarla. Por eso puede decirse que el hombre es persona y como tal no puede existir sino que tiene que coexistir, que compartir su intimidad con otras personas, que dar y darse generosamente, porque dispone de una riqueza, de una interioridad, que siempre puede crecer más.

[10] 'El concepto aristotélico de lo verdadero como el hecho de que tal y cuál cosa, y de lo falso como lo contrario de un hecho, es decir, como la falsedad de una proposición o como proposición que no es (...), o sea, no que no exista, sino que no dice lo que es, sino más bien lo que no es [...], no es ni con mucho el único punto en el que se ve cómo en la metafísica se tuvo muy en cuenta [...] la distinción neta entre cosas y hechos'. INCIARTE, F., Ser veritativo y ser existencial, en Ensayos de filosofía, Eunsa, Pamplona, 2004, 168.

[11] POLO, L., El conocimiento del universo físico, Eunsa, Pamplona, 2008, 223.

[12] Aristóteles y santo Tomás afirmaron con frecuencia que solo se conoce 'lo uno', es decir, que a cada acto de conocimiento le corresponde un objeto

y solo uno.

[13] 'El hábito es cierta consecuencia de la operación: es el ‘reflujo’ de la operación en la facultad [...]; por así decirlo, el rendimiento de la operación no es el ‘reflujo’ del objeto en ella, sino de ella en la facultad'. POLO, L., Curso de teoría del conocimiento, II, 4ª ed., Eunsa, Pamplona, 2006, 176.

[14] Descartes se equivoca porque el cogito ergo sum no es verdadero; a lo más, 'el sum es un cuantificador existencial: hay un caso de cogito. En primera persona ese caso soy yo... Ahora bien, el ser del hombre no es un caso-de. Tampoco lo es el acto de conocer'. POLO, L. Curso de teoría del conocimiento, I, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 1987, 94. Pero aún así abre una vía hacia el ser del hombre como transoperativo y transobjetivo que la filosofía moderna no sabrá recorrer por identificar inmediatamente dicho ser con el 'sujeto' del conocimiento, sin tener en cuenta, siquiera, que la inteligencia no es el 'sujeto' sino una facultad.

SEGUNDA PARTE
LAS TENDENCIAS Y LA VOLUNTAD

V. LOS APETITOS SENSIBLES

1. LA CONDUCTA ANIMAL

La explicación de la conducta de los animales ha recibido diversas interpretaciones a lo largo de la historia. Pero la más frecuente —y coherente— es la más clásica, presente ya en Platón y Aristóteles, y mantenida en la filosofía realista medieval y moderna. Esta explicación puede resumirse así: los seres vivos tienen unas tendencias 'naturales' hacia

aquellas cosas que son necesarias para su conservación; esas cosas, en cuanto que son 'apetecidas' reciben el nombre de 'bienes'; de ahí la definición aristotélica de bien: 'bien es aquello que todos apetecen'.

Si no existieran dichas tendencias, el animal no se movería, no actuaría, o lo haría al azar, es decir, le daría lo mismo comer que no comer, aparearse que no hacerlo, etc., y, por tanto, perecería. Hablando en terminología clásica, a esto se le llama teleología: inclinación a un fin: los seres vivos están finalizados; todos ellos, de modo natural, tienden a fines, que son distintos según la especie biológica a la que pertenecen pues, como se ha dicho, la oveja huye naturalmente del lobo mientras que el lobo persigue naturalmente a la oveja.

Estas inclinaciones siguen al conocimiento, en concreto, en el caso de los animales, a la estimativa, que reúne también los recuerdos de la memoria y las imágenes de la imaginación. La estimativa, como su nombre indica, estima o valora las cosas según su utilidad para el animal, pero dichas estimaciones —aunque esto depende de la especie del animal— se guardan en la memoria y dan lugar a una cierta experiencia y aprendizaje.

Pero el conocimiento solo no basta; además son necesarias unas tendencias o instintos que clásicamente reciben el nombre de 'apetitos' y son dos: el concupiscible, que busca lo agradable, lo placentero, y el irascible, que persigue el bien arduo, o sea, el difícil de alcanzar y que, por tanto, requiere esfuerzo e incluso lucha y, además, se enfrenta a lo que puede resultar peligroso para la vida del animal. Dicho brevemente: las dos tendencias son: una al placer y otra al peligro, ya sea para alcanzar un bien difícil o para evitar un mal.

La conjunción de la estimativa y los apetitos da lugar a la conducta animal; gracias a la estimativa, conoce el bien y el mal; los apetitos activan las capacidades corporales para que el animal pueda vivir.

El pensamiento moderno, que renunció a la teleología y la sustituyó por el mecanicismo, argumentó que solo el hombre, por ser racional, puede proponerse fines; la naturaleza —los animales— por no ser racionales, no podían hacerlo, y pensar lo contrario era craso antropomorfismo; por eso los concibieron como máquinas. Esta crítica es bastante ingenua y se opone

al más elemental sentido común, ya que 'en la base del propio obrar hay una experiencia inmediata de la teleología natural, la experiencia de la pulsión. Solo podemos formarnos intenciones si ya están dados los fines en nosotros a la manera de necesidades e impulsos, sean naturales o estén socialmente mediados. A quien no se encuentra ya deseando y queriendo, a ese no cabe siquiera hacerle comprensible la idea de un fin' [15]. Esto, que se dice del hombre, con mucho mayor motivo cabe decirlo del animal, pero con una diferencia importante: el hombre conoce el fin del instinto y el animal no. Es decir, el hombre sabe que se aparea para reproducirse mientras que el animal lo hace por instinto, pero desconoce el fin de dicho acto, y así con los demás instintos.

Precisamente porque el hombre conoce el fin de sus tendencias sensibles puede controlarlas; el animal, en cambio, no es libre y no puede hacerlo. Por ejemplo, solo el hombre puede hacer una huelga de hambre: aunque sepa que comer es necesario para la subsistencia, puede controlar el instinto; puede guardar un día de ayuno, o de abstinencia voluntaria, etc.

Como se ha dicho, la conducta animal tiende a un fin que es el bien de la especie. Hay animales que nada más aparearse, mueren; ya han cumplido su fin; todos contribuyen a lo que hoy llamamos 'equilibrio ecológico', cada uno a su modo, pues los hay herbívoros y carnívoros, etc. Las distintas especies animales, a su vez, contribuyen al orden de la naturaleza. Si la propia naturaleza —por hablar así— altera ese orden, en realidad no ha pasado nada, pues el orden natural no es estático sino dinámico. El problema se plantea cuando es el hombre quien altera el orden natural; puede hacerlo porque es un ser inteligente y libre, y puede 'cultivar' la naturaleza o destruirla. Cultivarla es cuidarla y elevarla a un fin más alto —el fin del hombre—; destruirla por el egoísmo de sacarle más rendimiento acosta de los demás, en cambio, es un atentado no solo ni principalmente contra la naturaleza, sino contra las demás personas, pues a fin de cuentas el dominio de la naturaleza acaba siendo el dominio de unos hombres sobre otros hombres. Por ejemplo: quien contamina un río por ahorrarse dinero y no depura el agua que usa en su fábrica, no solo hace daño a los peces, sino sobre todo a los hombres que viven a lo largo del curso del río y necesitan de sus aguas.

Si se prescinde de la noción de 'naturaleza' y, por tanto, de la de 'finalidad', desaparece inmediatamente también la de 'antinatural': ya no es posible decir que algo es contra naturam, sino que todo se iguala, todo es válido, porque 'naturaleza', al indicar también 'finalidad', tiene un sentido normativo, es decir, indica qué es bueno y qué es malo, qué está bien y qué está mal [16].

Hoy el concepto de naturaleza —y por tanto el de finalidad— es negado por muchas corrientes de pensamiento, autotituladas 'neonominalistas'. Aunque el nominalismo antiteleológico nació en el siglo XIV por motivos teológicos (hubo otro anterior, en el siglo XI, pero de carácter más bien lógico), el actual se apoya en el agnosticismo o el ateísmo. Cuando se niega que el hombre tenga un fin y que exista el bien y el mal objetivo, no cabe otra salida que admitir que cada uno puede y debe proponerse el sentido de la vida que le dé la gana, que todas las conductas son válidas siempre que respeten la libertad de los demás (¡!) y que el relativismo es el valor supremo [17].

La importancia de la teleología, por tanto, es muy grande. Detrás del neonominalismo y de las ideologías que se apoyan en él, como la ideología de género, está el afán por ser dueños de uno mismo, de no 'someterse' a una ley moral —y mucho menos a una 'ley natural'—, el afán por 'hacerse a sí mismo' en el sentido más literal: ni siquiera la propia naturaleza o modo de ser puede ser un límite para la 'libertad', tal y como la entienden estas ideologías.

En el hombre existen las tendencias sensibles, los apetitos, pero pueden ser controlados por la voluntad y, en último extremo, por la persona; más aún: no basta controlarlos sino que deben estar a disposición de la persona como manifestación suya, de modo que sea la persona la que los controle y no, como ocurre cuando se incurre en el naturalismo, sean ellos los que arrastren a la persona, hasta el punto de que esta deja de manifestarse como lo que es y el hombre, por desgracia, actúa como un animal, con el agravante —como ya advirtiera Aristóteles— de que, al poner la inteligencia al servicio de sus instintos, se convierte en el animal más lascivo —cuando busca el placer— y en el más cruel —cuando se deja llevar por la ira— [18].

2. LA VOLUNTAD

Los apetitos siguen al conocimiento; todos los seres vivos que poseen conocimiento tienden hacia su bien propio, conocido. En el hombre, además del conocimiento sensible y de los apetitos sensibles, existe el conocimiento intelectual que conoce la realidad tal como es, o sea, objetivamente. ¿Cuál es entonces el apetito correspondiente a la inteligencia?

Ha sido frecuente definir a la voluntad como el 'apetito racional', es decir, la tendencia que sigue al conocimiento racional. Esta definición, que se encuentra ya más o menos explícitamente en los filósofos griegos y también en los medievales, es válida, pero debe ser matizada o, mejor, ampliada, pues, siendo verdadera, no dice todo acerca de la voluntad.

Según santo Tomás, en el hombre existe una facultad de desear que, de entrada y mientras la inteligencia no le presente ningún bien concreto, no desea nada, pero se encuentra por naturaleza inclinada al bien. Por eso le llama voluntas ut natura, voluntad como naturaleza. Si la inclinación de la voluntad no fuera natural, si fuera espontánea, artificial o cualquier otra cosa, surgirían graves problemas a la hora de entender y explicar la libertad.

Como se ha dicho, la voluntas ut natura no quiere nada concreto sino que su objeto es el bien en toda su amplitud. Para que se active y quiera algo, la razón ha de presentarle algo como amable —como digno de ser amado—. El problema es que los bienes de este mundo son todos finitos y limitados y, por tanto, ninguno determina necesariamente a la voluntad; además, normalmente se ofrecen diversas alternativas, pues los medios para alcanzar un fin (un bien) son múltiples. Es decir, la voluntad no se siente nunca impelida a desear algo de modo necesario, sino que debe 'decidir' entre diversos bienes.

Por eso, en el acto voluntario, estudiado con mucho detalle por santo Tomás, se entrelazan los actos de la razón práctica y los de la voluntad. En

el momento decisivo, lo importante es lo siguiente: la inteligencia 'delibera' sobre los medios más convenientes para alcanzar el bien propuesto, es decir, estudia los pros y los contra de cada uno de ellos y la voluntad se 'decide' por uno. La decisión es, pues, el acto más propio de la voluntad (aunque realice también otros) porque es libre y porque es el principal.

Esta doctrina, expuesta muy brevemente, presenta muchas ventajas, pero tiene también algún inconveniente. La ventaja es que coincide con la experiencia que todos tenemos de lo que ocurre en nuestro interior cuando tomamos decisiones; en efecto: normalmente deliberamos, estudiamos los asuntos, vemos las ventajas y los inconvenientes, los pros y los contra, etc. Y también tenemos experiencia de que luego nos decidimos por una de las alternativas. El inconveniente es que parece hacer coincidir la libertad con una cierta arbitrariedad. La deliberación —dice santo Tomás— por sí misma continuaría hasta el infinito, así que ha de ser cortada, y eso es lo que hace la voluntad mediante la 'decisión'; la pregunta pertinente entonces es: ¿qué criterio usa la voluntad para cortar la deliberación, o sea, para decidir, si la razón no se lo aporta ya que la deliberación no acabaría nunca?

No vale contestar que la voluntad elige siempre lo mejor. Esa fue la respuesta de Leibniz unos siglos más tarde y, naturalmente, fue acusado de negar la libertad, aparte de que entonces no se explicaría por qué, con demasiada frecuencia hacemos el mal. En la teoría de Leibniz el mal se identifica con el error, lo cual no es cierto ya que el error pertenece a la inteligencia y el mal a la voluntad. Para Leibniz el pecado, propiamente, no existiría.

3. LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD

Antes de explicar qué es la libertad, vamos a estudiar otras teorías, algunas actuales, que no aciertan a explicarla bien y que han dado o están dando

lugar a errores teóricos y prácticos graves.

En concreto veremos la doctrina defendida en el siglo XIV por Duns Escoto, que es, en cierto modo, el antecedente de las que defienden que la libertad es espontaneidad. Expresiones tales como 'hago lo que me da la gana y no tengo que dar cuenta a nadie', son manifestaciones de este modo de entender la libertad, pero es fácil advertir que no pueden ser válidas, porque si lo fueran la convivencia sería una lucha de todos contra todos. Tampoco vale decir que cada uno puede hacer lo que quiera con tal de no molestar a los demás, de no limitarles su libertad, entre otras cosas porque hemos de convivir, y no es lo mismo convivir con personas rectas que con pervertidos, por más que aseguren que ellos no se meten con nadie, porque además de dar buen o mal ejemplo, todos hemos de contribuir al bien común y, aunque no necesariamente coincida el virtuoso y el buen ciudadano, no es fácil, por no decir imposible, que quien se 'conforma' con no interferir en la libertad de los demás, aporte algo positivo a la convivencia y al bien común. Esto dejando de lado que, como marido o mujer y como padre o madre, necesariamente influye en la educación de los hijos, etc.

La doctrina de Escoto se explica porque previamente limita el conocimiento, el cual, según él, no conoce propiamente la realidad sino una imagen de la realidad; es la voluntad la que entra en contacto con lo real. Por eso, la voluntad actúa per se (de ahí que hable de perseitas), al margen de la inteligencia. De este modo pensaba corregir el error de Aristóteles de entender la voluntad solo como deseo, pues un cristiano sabe que la caridad es más que deseo y que Dios ama pero no desea nada porque nada le falta. 'Dios es amor' dice san Juan en su primera Epístola varias veces. 'Ahora bien, interpretar la actividad de la voluntad como simple espontaneidad no es suficiente. De manera que incluso por eso —porque la voluntad no es solo ímpetu— Escoto se queda corto' [19]. Una voluntad espontánea es una voluntad que se desencadena de suyo sin esperar al conocimiento. Aunque el conocimiento le aporte más tarde datos, es ella la que toma la iniciativa y la que decide por sí misma. De este modo, sin embargo, la explicación de la libertad se hace prácticamente imposible porque estamos ante una libertad irracional. De todos modos, Escoto es un teólogo y filósofo cristiano que deseaba corregir a Aristóteles en un punto esencial, evitando al mismo

tiempo otros errores de su época. No es extraño, por eso, que 'según la mente cristiana desde la que se atendía a la filosofía griega, en un amplio sector de la teología medieval se resaltó la dignidad del amor aunque sin distinguirlo de la actividad volitiva: como intento de bien para otra persona o como el querer más alto, al menos por desinteresado.

'Este planteamiento permitía no solo atribuir a Dios la volición —que, entendida inicialmente desde el apetito y por carecer de fin, era para Aristóteles imperfecta e inferior al inteligir—, sino además —reducida la libertad a una propiedad de la actividad voluntaria, patente sobre todo según el amar [...], y cifrando a su vez la primacía del amor en la de la libertad como indiferencia ante cualquier determinación de entrada natural—, asignar al querer divino altura suprema' [20].

En el pensamiento moderno la idea de libertad sufre un cambio aún mayor. Al negar la naturaleza humana, la razón no tiene nada que decir a la hora de decidir, de modo que la libertad se entiende como pura espontaneidad. ¿Qué criterio le puede servir de guía? En principio ninguno ya que la voluntad es entendida como una fuerza ciega e informe, como una fuerza que, de entrada no es más que pura fuerza y que, al final, logrará, gracias a sí misma, ser algo. Aquí se encuentra la raíz de las doctrinas que afirman que el hombre es un ser que ha de hacerse a sí mismo, autorrealizarse, etc., y que, en el fondo, parten y llevan al pesimismo más radical: 'si el hombre es una fuerza que, so pena de entera desdicha, tiene que alcanzar resultados, ¿de quién se puede fiar? Obviamente: de nadie más que de sí mismo; ahora bien, si el hombre solo se puede fiar de sí, ¿en qué situación está con relación a lo diferente de él mismo? En una situación de desamparo próxima a la hostilidad y la guerra. El hombre, para ser, no cuenta con la colaboración del mundo, no tiene ninguna correspondencia amistosa con lo distinto de él, puesto que es miseria que necesita satisfacerse, amenazada de insatisfacción definitiva' [21]. Este voluntarismo va unido necesariamente al agnosticismo o al ateísmo, porque la voluntad no es capaz de amar, no busca sino imponerse.

Espontaneidad, por tanto, acaba por significar, normalmente arbitrariedad, o bien que la voluntad deja de actuar, dando paso a las potencias inferiores, a los apetitos sensibles. Si la voluntad se inhibe, no se puede decir que los

actos sean libres; más bien serán naturales en el peor sentido de la palabra, es decir, en el sentido de que el hombre está actuando como un animal o, peor aún, está poniendo su razón al servicio de sus instintos. Pero dichos actos no son espontáneos porque la libertad no se pierde nunca: puede ejercerse o no ejercerse, pero también dejar de ejercerla es un acto libre.

4. LA VOLUNTAD Y EL BIEN

En la doctrina clásica y medieval, la voluntad es una tendencia natural al bien (voluntas ut natura) que requiere que la inteligencia le presente bienes concretos para moverse y elegir entre ellos (voluntas ut ratio). La voluntad no conoce sino que desea y ama, pero no es un deseo ciego ni espontáneo (es importante distinguir entre espontáneo y natural: lo natural es una inclinación dada por la naturaleza humana y, por tanto, finalizada, o sea, dirigida a un fin; lo espontáneo, en cambio, carece de finalidad y no es ninguna inclinación sino una fuerza ciega que se desencadena sin que se sepa cómo ni por qué).

El objeto de la voluntad, por tanto, es el bien, pero no cualquier bien; ni siquiera el bien propio de la naturaleza biológica —de la especie animal—, como era el caso de la estimativa animal, sino el bien en toda su amplitud o, dicho de otro modo, lo bueno en sentido absoluto, no en sentido relativo (para la especie, por ejemplo). El problema que se plantea, sin embargo, es que el Bien, con mayúscula, no lo conocemos ni podemos conocerlo en esta vida; aquí solo conocemos bienes concretos y particulares. De todos modos, como el objeto de la voluntad es siempre el bien en sentido absoluto, y siempre decide de acuerdo con la situación concreta, no puede alcanzar su objeto propio en ninguna de sus decisiones. Por eso se dice que la voluntad decide —es libre— solo sobre los medios, no sobre el fin, pues la tendencia al fin le viene dada por naturaleza.

Hoy afirmar que el hombre está finalizado, que tiende al Bien, suena mal, pues para muchos significa negar la libertad. Por mucho que se diga que el hombre es libre para elegir los medios, si a la vez se dice que no lo es respecto del fin último, entonces, para la mentalidad de muchos, esa libertad es mínima y carece de sentido; o dicho brevemente: no es verdadera libertad.

En el pensamiento moderno, sobre todo a partir de la Ilustración, libertad en sentido fuerte es solo espontaneidad, autonomía (darse la propia ley moral), emancipación de cualquier imposición externa, voluntad de poder creadora de valores pero no sometida a ninguno, etc. Estas posturas anteponen la voluntad a la inteligencia, implican el irracionalismo, el agnosticismo o el ateísmo y, en último término, el nihilismo, es decir, la negación de la existencia de bienes absolutos; los bienes solo lo son porque son queridos, porque los crea la voluntad. En cambio, en la filosofía clásica, la voluntad tendía al bien porque este ya existía, es decir, porque era previo, y porque podía ser conocido.

Pero la cosa no queda aquí: algunas ideologías modernas y algunos autores (basta pensar en Nietzsche), defienden que el agnosticismo, el ateísmo y, en definitiva, el nihilismo, son valores positivos, ya que son la condición sine qua non que hace posible la libertad del hombre. No es de extrañar, por eso, que Nietzsche hablara de la necesidad de transmutar todos los valores tradicionales, o sea, de considerar vicio lo que hasta entonces se había considerado como virtud, y de considerar como virtud lo que antes se tenía por vicio. Como muestra puede valer el siguiente fragmento de su obra Ecce Homo : '¡Cómo pudo enseñarse a despreciar los instintos primordiales de la vida e inventarse un ‘alma’, un ‘espíritu’ para ultrajar el cuerpo! ¡Cómo puede enseñarse a concebir la premisa de la vida, la sexualidad, como algo impuro! ¡Cómo puede buscarse en la más profunda necesidad vital, en el egoísmo estricto (¡la misma palabra está estigmatizada!) el principio del mal y, a la inversa, exaltarse el síntoma típico de decadencia, de contradicción de los instintos —el ‘altruismo’, la pérdida del centro de gravedad, la ‘despersonalización’ y el ‘amor al prójimo (alterismo)— como el valor ‘superior’, ¡qué digo!, como el ‘valor en sí!...'.

Ante la postura moderna existe el riesgo de caer en la perplejidad, en no saber si realmente tiene razón, si no en todo, al menos en parte, pues su idea de la libertad parece mucho más amplia e incluso atractiva que la tradicional. Pero esta perplejidad se debe a un error de perspectiva. Aún no hemos concluido la exposición de la voluntad ni, por consiguiente, de la libertad. Todavía falta lo fundamental pues, como se dijo en su momento, falta por explicar qué criterio sigue la voluntad a la hora de decidir, qué le lleva a cortar la deliberación de la inteligencia —que por sí misma no acabaría nunca— y decidirse por una de las posibilidades. Es decir, falta que nos remontemos hasta la persona, que los autores modernos confunden con el 'sujeto', sin caer en la cuenta de que el sujeto del acto voluntario no es la persona sino la voluntad, que es una facultad o potencia del alma, del mismo modo que el sujeto del acto de conocer tampoco es la persona sino la inteligencia, que también es una facultad de la esencia humana.

Para acabar este apartado, hemos de decir que la libertad, clásicamente, se definía como autodeterminación de la voluntad respecto de los medios, no como autodeterminación del 'sujeto' respecto del fin. Además, la voluntad es curva, pero su curvatura no consiste principalmente en que puede amarse a sí misma, sino en que puede querer su propio acto para intensificarlo, para amar más el bien, para no darse nunca por satisfecha y poder seguir amando. La voluntad, por tanto, no es egoísta, sino que es 'intencional' y su intención es de 'otro': quiere más otro, más realidad, más bien para el ser amado.

5. VOLUNTAD Y LIBERTAD

Hasta ahora hemos estado hablando de voluntad y libertad dando por supuesto que se sabe qué es cada una de ellas; sin embargo, parece oportuno aclarar los términos y las ideas para evitar confusiones.

Las confusiones son inevitables desde el momento en que los clásicos entendían por voluntad una facultad del alma y la libertad una propiedad de determinados actos voluntarios, en concreto de la elección, mientras que, en general, en el pensamiento moderno, la voluntad y la libertad tienden a identificarse: la libertad no es ya una propiedad sino la voluntad misma.

Desde Descartes al menos, la concepción de la libertad —y de la voluntad— cambia radicalmente. Si la voluntad es espontánea porque se dispara por sí misma sin la guía de la razón —más aún, controlando a la razón—, o si la voluntad es autónoma y se da sus propias leyes morales, entonces voluntad y libertad coinciden: no cabe que una voluntad no sea libre porque, en ese caso, no podría actuar espontáneamente ni autónomamente. Lo mismo ocurre con la voluntad de poder de la que habla Nietzsche: la voluntad busca imponerse a todo, dominar, no sujetarse a valores, normas ni bienes, sino que es ella la que los crea; la voluntad, por tanto es anterior a la razón y al bien, y, según este autor, en esto consiste su libertad, aunque para ello deba ser nihilista [22].

La primera postura —la clásica— pareció demasiado pobre y limitada a los modernos. De hecho Descartes comienza su filosofía con la duda universal, que es una duda voluntaria, o sea, dominando a la razón con la voluntad. Cuando dice, por ejemplo, que, puesto que los sentidos algunas veces nos engañan voy a suponer que nos engañan siempre, está haciendo un ejercicio voluntario, porque no hay 'razón' para dar tal paso; y así sucesivamente con todos los motivos que aduce para dudar. Es decir, la filosofía moderna se inaugura con un control de la razón por parte de la voluntad que luego ejercerán la mayor parte de los pensadores modernos. Este 'experimento' venía a poner de manifiesto el 'poder' de la voluntad y, por tanto, de la libertad, mucho mayor que el que, desde su punto de vista, le daba la filosofía clásica. El hombre acababa de descubrir —o mejor, de realizar— una libertad más amplia, y estaba dispuesto a ejercerla.

Ya se dijo al comenzar a hablar de la voluntad que este ha sido, a lo largo de la historia de la filosofía, un tema oscuro, difícil: los griegos la entendieron como deseo y, por tanto, como imperfecta, de ahí que no la atribuyeran a Dios. Los cristianos, en cambio, sabían que Dios es Amor y que, por tanto, sí se le debe atribuir a Dios porque la voluntad es mucho más que deseo.

Los modernos hablan de espontaneidad porque piensan que así la amplían más, aunque en realidad la convierten en una fuerza arbitraria que más que amar puede destruir, imponerse.

En este rompecabezas falta todavía alguna pieza, que no es nueva puesto que, si sabemos que la voluntad está en Dios, es preciso elevarse aún más y llegar a la persona que, efectivamente, es un tema propiamente cristiano, pues lo desarrollaron los teólogos en los primeros siglos del cristianismo cuando investigaron sobre el misterio de la Santísima Trinidad (tres Personas y una sola Substancia) y el misterio de la Encarnación (una Persona y dos naturalezas).

Pero antes de entrar en el tema de la persona vamos a dar un rodeo acerca de la vida para que luego sea posible comprender la superioridad de la persona y su modo propio de vivir. No es una pérdida de tiempo, especialmente hoy, cuando el naturalismo tiende a igualar los modos de vida que los clásicos distinguieron desde el primer momento.

[15] SPAEMANN, R., Ensayos filosóficos, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004, 59.

[16] '...la palabra ‘natural’ aparece... con un doble significado. Una vez es un concepto genético que designa una determinada relación de origen, la otra es un concepto normativo que nombra un criterio de enjuiciamiento de deseos, acciones o estados. Aclaremos esto con el ejemplo de las antítesis ‘natural-artificial’: dientes postizos son los que, a diferencia de los naturales, no han salido por sí mismos. El objetivo de su fabricante es que sean lo más naturales posibles, es decir, tan parecidos como sea posible a los que salen por sí mismos. Pero quizá intente hacerlos incluso mejor. Solo que el modelo para lo que pueda llamarse aquí ‘mejor’ tiene que tomarse de nuevo de la naturaleza, es decir, de la función natural, que es la que nos permite distinguir los dientes buenos de los malos'. SPAEMANN, R., Lo natural y lo racional, Rialp, Madrid, 1989, 128-129.

[17] Sobre el agnosticismo, cfr. CORAZÓN, R., Agnosticismo. Raíces, actitudes y consecuencias, Eunsa, Pamplona, 1997. 'Aristóteles había escrito que el hombre es por naturaleza un ser que habla y un animal político. Esta afirmación solo es inteligible si partimos de un concepto

teleológico de naturaleza... Rousseau, por el contrario, pretendió entender la naturaleza del hombre haciendo abstracción de todas las condiciones históricas y sociales. Lo natural no se encuentra al final, sino en la pureza del principio... Por naturaleza, el hombre es un ser sin lenguaje y sin sociedad [...]. Historia y naturaleza se vuelven inconmensurables... [no] hay ninguna medida 'natural' para juzgar las maneras y formas de vivir del hombre, una vez que este ha alcanzado una existencia histórico-personal. Persona y naturaleza se han convertido en lo inconmensurable por antonomasia'. SPAEMANN, R., Lo natural y lo racional, 34-37.

[18] Por ejemplo: 'Sin virtud, [el hombre] es el ser más impío y feroz y el peor en su lascivia y voracidad'. ARISTÓTELES, Política, I, 2, 1253a. También: 'comparar un animal con un hombre con respecto al vicio, es comparar algo inanimado con un ser animal; pues la maldad de lo que no tiene principio de acción es siempre menos dañina, y el principio aquí es la mente... un hombre malo puede hacer mil veces más daño que un animal'. ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, VII, 6, 1150a.

[19] POLO, L., Presente y futuro del hombre, Rialp, Madrid, 1993, 53.

[20] POSADA, J. M., Altura de la libertad. Glosa libre al planteamiento antropológico de Polo, en G ONZÁLEZ GINOCCHIO, D. y Z ORROZA, Mª I., Metafísica y libertad, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009, 105-106.

[21] POLO, L., Presente y futuro del hombre, 111.

[22] 'El extravío de la filosofía reside en que, en lugar de ver en la lógica y las categorías de la razón medios de acondicionar el mundo para fines prácticos (es decir, 'por principio', para un falseamiento útil) se creía que eran el criterio de verdad, de realidad '. NIETZSCHE, F., La voluntad de poder, 328.

TERCERA PARTE
LA PERSONA

VI. LA VIDA

1. EL ALMA COMO ACTO

Más aún que el mundo físico, el ser vivo es un ser natural, si por naturaleza se entiende un principio intrínseco de operaciones. La vida se manifiesta en el automovimiento, no porque algunos seres vivos anden, sino porque todos realizan operaciones inmanentes.

Las operaciones inmanentes son distintas de las transitivas. En estas el 'producto' o efecto de la acción es distinto de su causa: un obrero construye una casa, y la casa, por descontado, es distinta del obrero. En las inmanentes, en cambio, el efecto consiste en la perfección del propio agente. El ejemplo más claro es el conocimiento: se dice que para las cosas ser conocidas es una denominación extrínseca, es decir, que no les afecta; por más que miremos una piedra, no la gastamos, ni la movemos. Pero quien conoce gana algo, se enriquece, aprende. Y vivir es eso: crecer, perfeccionarse uno mismo y contribuir al bien de los demás.

Clásicamente se distinguen tres grados de vida: 1) la vida vegetativa, propia de las plantas; 2) la vida sensitiva, propia de los animales; y 3) la vida intelectiva, propia del hombre y de Dios. Los vegetales realizan tres operaciones inmanentes: la nutrición, el crecimiento y la reproducción. Los animales, además de las anteriores, tienen conocimiento y apetitos sensibles. Nutrirse no es como poner ladrillos: el alimento se asimila : el ser vivo lo hace suyo, tan suyo que pasa a ser parte de su ser. El crecimiento es aún más asombroso: los seres vivos se autoperfeccionan, desarrollan sus capacidades, sus miembros, sus facultades: maduran. La reproducción es también una acción inmanente; es cierto que se genera 'otro' ser vivo, pero porque ha sido engendrado, porque ha habido otros seres vivos que han sido capaces de producir un efecto prodigioso: una naturaleza idéntica a la suya; en la reproducción es la especie biológica la que se enriquece, la que crece.

Las operaciones inmanentes manifiestan que el ser vivo no es pura exterioridad, que posee una cierta interioridad: que, en cierto modo, vive para sí. Por eso su unidad, su existencia separada y su persistencia es mayor que la de los elementos físicos. Hay algo en ellos que les permite actuar en beneficio propio. A ese principio es al que Aristóteles, y luego una larga tradición, llamó alma, nombre que deriva de 'soplo', aliento, aire. Los seres vivos no son como las piedras que, si las partimos en trozos, dan lugar a otras piedras más pequeñas pero iguales a la primera; el viviente es unitario, de modo que si lo partimos, seguramente muere, deja de vivir. Además, sus partes no son homogéneas porque un brazo no es una pierna, y una pierna no es una nariz, o una oreja, etc. Es decir, son seres 'orgánicos', compuestos de órganos, término que significa 'instrumento', porque cada uno de ellos desempeña una función distinta, si bien todos actúan unificados para el bien

del viviente. La unidad no solo no se opone a la diversidad del organismo, sino que la requiere.

Pero hay más: para el viviente vivir es ser. La vida no es un añadido, ni una propiedad de determinados cuerpos que pueda darse o no darse. La vida es su ser. Si ser es acto, actividad, aquí tenemos una actividad interna que no proviene de fuera ni se puede dejar de ejercer: si se deja de vivir, se deja de ser, sobreviene la muerte: aquello ya no es lo que era. De ahí que Aristóteles definiera el alma como el acto primero de un cuerpo natural orgánico. Aunque el ser vivo esté compuesto de los mismos elementos que lo físico (si lo analiza un químico solo encontrará elementos de la tabla periódica), su ser es distinto: su cuerpo está animado, sus partes son órganos que actúan como instrumentos a favor del todo: el brazo, la nariz, los ojos, el corazón, etc., no son un aglomerado sino una unidad; cada parte por separado no sirve de nada; todas han de actuar de un modo coordinado, cada una cumple una función, y todas son necesarias. Todas son un solo ser.

Es importante notar que la vida tienen que ver con el ser, y que el ser es el objeto de la metafísica, no de las ciencias experimentales.

2. EL ALMA COMO ESENCIA

Santo Tomás de Aquino dio un paso más. Aristóteles no conoció la creación de la nada, por eso pensó que el mundo tenía que ser eterno y que el alma, no solo la humana sino también la de las plantas y la de los animales, tenía que ser el acto primero que las hacía ser.

¿Qué es crear de la nada? Crear es dar el ser. Pero no dárselo a algo o a alguien preexistente, sino darlo íntegramente, sin que haya un 'sujeto' que lo reciba. El alma, con sus facultades, forma parte de la esencia humana, del modo de ser propio del hombre que, al permitirle actuar de un modo determinado, constituye también su naturaleza propia y puede

perfeccionarse; de hecho podemos adquirir conocimientos, ciencia, y además hábitos o virtudes, y también vicios.

Hay en el hombre una instancia más profunda, una 'intimidad' (el viviente), que constituye su ser, libre, cuya manifestación es su vida: su alma y su cuerpo, que se manifiesta por sus operaciones, que realiza gracias a las facultades superiores —inteligencia y voluntad—, mediante las cuales puede relacionarse con las demás personas y co-existir con ellas: por ejemplo, amarlas, formar una familia, trabajar en común, vivir en sociedad, etc. Ninguna de estas cosas pueden realizarlas los animales, pues no es lo mismo ser social que ser gregario, o formar una colmena o un hormiguero.

3. EL ALMA Y LA TEORÍA HILEMÓRFICA

En la doctrina aristotélica los cuerpos estaban compuestos de materia y forma, o mejor, de causa material y causa formal. Además, existían otras dos causas, que podían ser extrínsecas o intrínsecas: la causa eficiente y la causa final. La causa final es la causa de la causalidad de la causa eficiente, que es la que, al actuar, da forma a la materia.

En el caso de los seres vivos, el alma es la causa formal del viviente, pero es al mismo tiempo su causa eficiente y su causa final, puesto que el ser vivo posee automovimiento y finalidad propia. El alma determina la naturaleza, el modo de obrar del ser vivo.

Ahora podemos concluir, pues, que el alma, en cualquier ser vivo, es el principio de su unidad y de su naturaleza (de sus operaciones). En el caso del hombre, sin embargo, no es así. Como mediante sus facultades —inteligencia y voluntad— ejerce operaciones independientemente de todo órgano corporal (la inteligencia no es como la vista, que radica en el ojo; el cerebro no es el órgano de la inteligencia aunque sea imprescindible porque la inteligencia conoce a partir de las imágenes de la imaginación, de los

recuerdos de la memoria y de las intenciones de la estimativa), debe decirse que es inmaterial y, por tanto inmortal, es decir, que el alma humana no la hemos recibido por generación junto con el cuerpo, sino que ha sido creada por Dios en el momento de la generación.

Los padres engendran un cuerpo vivo, un cuerpo perteneciente a una especie biológica llamada homo sapiens sapiens ; el cuerpo engendrado no es un cuerpo inerte, algo así como una piedra, sino un cuerpo vivo. Pero si el alma humana es espiritual, es decir, si es creada directamente por Dios, entonces hay que decir que Dios interviene en la generación de cada ser humano: crea una persona humana a la que se añade la vida biológica engendrada por los padres. En este sentido —sentido auténtico— es en el que se dice que los padres son cooperadores de Dios en la creación, pues aportan el organismo —vivo— del nuevo ser humano. La persona es espiritual pero su expresión es corporal, y sin ella el hombre no sería hombre.

El cuerpo humano no es un añadido sino que forma parte de la esencia del hombre, hasta el punto de que la muerte del cuerpo es la muerte del hombre, aunque el alma espiritual no muera por ser inmortal. Por eso, decir, como a veces se oye, 'mi cuerpo es mío y hago con él lo que me da la gana', es un grave error. Mi cuerpo no es mío sino que yo soy también mi cuerpo, aunque no me reduzca al cuerpo. El respeto al propio cuerpo es, por eso, una grave obligación moral.

Dios ha unido la existencia humana a la generación. De ahí la grave responsabilidad de los padres y la grandeza del matrimonio. Y como el hombre es persona, la paternidad humana no acaba con la generación sino que exige la educación de los hijos. Solo en el caso del ser humano la paternidad y la maternidad no acaban nunca; y lo mismo cabe decir de la filiación. En los animales no es así: una vez que la cría ha madurado, se independiza totalmente de sus progenitores. En el caso del ser humano, los padres son padres mientras viven, y el hijo es siempre hijo; también cuando ha formado ya su propio hogar, sigue teniendo obligaciones morales respecto de sus padres.

4. LA DESAPARICIÓN DE LA IDEA DE ALMA. E L CIENTIFICISMO

¿Qué pasó con los seres vivos en el nacimiento de la ciencia experimental moderna en el siglo XVII? Por raro que parezca, no tenían cabida. Aceptar que hay 'cuerpos' que poseen automovimiento, que tienen una cierta intimidad, que actúan para sí mismos, que se relacionan con los demás persiguiendo ciertos fines, etc., no 'encajaba' en una explicación meramente física, mecanicista. La física puede explicar mecanismos, engranajes, poleas o palancas, pero ninguna máquina se mueve a sí misma. Por eso fueron concebidos como máquinas muy complejas no inventadas por el hombre sino por Dios. Esta fue la posición de Descartes y, en general, de los filósofos racionalistas y empiristas.

Todavía Kant, a finales del siglo XVIII, admitía que sin la idea de finalidad era imposible explicar la vida. Pero advertía que la finalidad es una mera idea de la razón, un modo de ordenar nuestras impresiones, puramente subjetivo, del que hemos de echar mano cuando las explicaciones mecanicistas son insuficientes. En realidad, venía a decir, no sabemos qué es un ser vivo.

Más adelante, cuando se desarrolló la biología, los seres vivos se interpretaron como cuerpos físicos muy sofisticados cuyo estudio corresponde, en último término, a la física y a la química: determinadas sustancias, cuando entran en composición, forman células, las células dan lugar a tejidos, los tejidos se organizan en aparatos, y todos los aparatos dan lugar al organismo. Efectivamente, si 'analizamos' un ser vivo no encontraremos, en último término, más que elementos de la tabla periódica. La materia, cuando se organiza, adquiere nuevas propiedades, y cuando llega a un grado de organización muy complejo, da origen a la vida.

En la filosofía moderna, que comienza con Descartes, la diferencia no se estableció entre el hombre y los animales, pues estos fueron concebidos

como máquinas. Por eso se estableció una distinción radical entre lo propiamente humano —el pensamiento— y el cuerpo. El hombre, para este filósofo, es una res cogitans, 'una sustancia cuya esencia o naturaleza consiste en pensar, y que no necesita para ser de cuerpo ni de lugar alguno material'; el cuerpo sigue siendo una máquina que, no se sabe bien cómo ni por qué, es dirigida por el alma, en la que, a su vez, influye.

Ante tantas dificultades hubo quienes identificaron al hombre con una máquina más, y, posteriormente, quienes lo concibieron como un grado más en la evolución de la materia.

Estas posturas tan radicales son, en el fondo y en contra de lo que parece a primera vista, posturas metafísicas: no solo no la niegan sino que se fundamentan en ella.

La ciencia nos permite conocer cómo son las cosas, pero para ello da por supuesto que existen. La existencia, el ser, no es su tema. Tampoco se ocupa del sentido de la realidad. Pero el científico, que es persona, no puede dejar de hacerlo, pues de lo contrario no podría hacer ciencia. Un biólogo o un médico pueden trabajar con el cuerpo humano como si se tratara del cuerpo de un mamífero superior —hasta ahí es donde llegan sus conocimientos científicos—, pero si como personas aceptan que el hombre no es más que eso, no solo están cometiendo un reduccionismo, sino también una contradicción: ningún animal conoce qué son las cosas, y ellos están formulando una proposición metafísica: están hablando no del cuerpo, sino del ser.

Hoy es frecuente que algunos científicos reduzcan la vida a química o física. La vida, dicen, puede explicarse sin recurrir a la idea de alma, que sería una 'entidad oculta' fruto de la fantasía de los filósofos de la antigüedad. Efectivamente, el análisis químico de un cuerpo vivo confirma que en él no hay otra cosa que elementos de la tabla periódica. El científico sabe, más o menos, cómo funciona ese organismo, pero desconoce el porqué. Cuando un óvulo ha sido fecundado no es más que una célula, que inmediatamente empieza a dividirse en otras iguales y que, muy pronto también, cada una de ellas se 'especializa', y una dará lugar a un tipo de tejidos y a un aparato del nuevo ser que se está formando, y otra dará lugar a otro tipo de tejidos, etc. Es decir, el óvulo fecundado, gracias al código

genético, dispone ya de 'in-formación' y, por decirlo así, sabe qué tiene que hacer. El desarrollo del embrión es como un cáncer que en vez de causar la muerte, causa la vida. La filosofía no explica este proceso (no es su cometido), sino que ve ahí un acto, una actividad nueva, formal y dirigida a un fin; una actividad inmanente, pues perfecciona a ese ser; un automovimiento, pues, aunque necesite unas condiciones muy especiales para desarrollarse, no forma parte del cuerpo de los progenitores sino que tiene vida propia. Negar la existencia del alma —de lo que desde los inicios de la filosofía se ha llamado alma— y reducir la vida a un producto de la evolución ciega de la materia, carece de fundamento científico y racional, porque es fruto de prejuicios que pretenden presentarse como la anulación de otros prejuicios —los filosóficos o religiosos—.

Por ejemplo, un conocido biólogo, premio Nobel y divulgador de los conocimientos científicos, ha negado la causalidad final del siguiente modo: 'postulado puro, por siempre indemostrable, porque evidentemente es imposible imaginar una experiencia que pudiera probar la no existencia de un proyecto, de un fin perseguido, en cualquier parte de la naturaleza. Mas el postulado de objetividad es consustancial a la ciencia, ha guiado todo su prodigioso desarrollo desde hace tres siglos. Es imposible desembarazarse de él, aunque solo sea provisionalmente, o en un ámbito limitado, sin salir de la misma ciencia' [23].

Tiene razón: hace falta salir de la ciencia para captar la finalidad, al menos tal y como se concibe hoy la ciencia, pero el hombre no solo puede hacerlo —¿quién se lo impide?— sino que lo hace siempre ya que, negarse a aceptarla no es una exigencia de la objetividad, sino de un modo de conocimiento que nosotros mismos hemos creado. Una vez más hay que decir que la ciencia es obra del hombre, no al revés, y que, por tanto, no es un límite para el pensamiento, sino solo un modo de conocimiento.

[23] MONOD, J., El azar y la necesidad, Barral Editores, Barcelona, 1977, 31.

VII. EL ORIGEN BIOLÓGICO DEL HOMBRE

1. EL ORIGEN DE LA VIDA SEGÚN LA CIENCIA EXPERIMENTAL

Después de haber estudiado la vida desde el punto de vista de la filosofía, es preciso acercarnos a lo que la ciencia dice sobre ella, porque si no puede dar la impresión de que nos movemos en dos planos paralelos que nunca se tocan, de modo que uno de ellos —o quizás los dos— debe ser ciencia ficción y el otro, en cambio, verdadero. Es necesario hacer un esfuerzo para ver si realmente son tan diferentes, a pesar de que sus métodos sean muy

distintos y, por consiguiente, lleguen a resultados al menos aparentemente distintos e incluso, en ocasiones, contradictorios.

Cuando los biólogos se preguntan por el origen de la vida están reconociendo, al menos implícitamente, que es algo muy peculiar. Las plantas y los animales se componen de elementos químicos que forman moléculas; las moléculas se organizan en células, estas forman tejidos, etc. Aunque se pueda dar una explicación puramente física del ser vivo, hay en él algo que no se reduce a lo que tradicionalmente se ha llamado 'materia'. El cuerpo del viviente forma una unidad, los elementos químicos, las moléculas, las células, etc., están ordenados de tal modo que el conjunto obedece a una eficiencia dirigida a un fin.

Decían los clásicos que la vida está en el movimiento (vita in motu). Querían decir que la vida es una actividad, pero no la actividad de un sujeto (en ese caso el sujeto tendría la vida como un accidente). El ser vivo no es una cosa que a veces vive, sino que siempre, en todo momento, está viviendo. De ahí la otra expresión ya comentada: para el viviente vivir es ser. Al principio de esa actividad, como se ha dicho, le llamaron alma, que etimológicamente significa soplo, viento, aliento.

¿Cómo se origina la vida? ¿Cómo es posible que un trozo de materia adquiera unidad gracias a la cual su actividad más propia sea el crecimiento, la maduración? Si es difícil explicar la realidad física, más lo será la vida. No es extraño, por eso, que haya habido teorías para todos los gustos. Para unos ha surgido de un modo espontáneo; para otros, científicos, no novelistas, ha debido venir de otros mundos; el azar es otra explicación. El hecho es que, aunque hipótesis no faltan, hoy por hoy la vida sigue siendo un misterio, pues todas esas teorías admiten que hubieron de darse unas condiciones y unas circunstancias tan extraordinarias que, literalmente, vivimos de milagro [24].

Antes de estudiar al hombre hay que recordar que la vida vegetativa y la vida animal forman parte del universo. Plantas y animales no son unos seres que 'están' en la naturaleza sino que 'son' parte de ella. No la habitan sino que la forman. No está de más repetir que el conocimiento sensible está en función de la vida, y no al revés, y que el animal no tienen fines 'personales': su sentido, su fin, es su propia especie, la cual, a su vez, forma

parte del orden de la naturaleza. Por eso es más exacto decir que los animales (y las plantas) contribuyen al equilibrio ecológico, que decir que 'necesitan' de él. La fauna y la flora evolucionan y cambian con el medio ambiente porque lo constituyen.

2. LA BIOLOGÍA COMO CIENCIA

La biología como ciencia experimental ha tenido un largo proceso de gestación, y no se puede considerar constituida hasta el siglo XIX. Aristóteles, que experimentó bastante con animales, hizo más que nada una psicología filosófica; su obra más importante al respecto lleva el título de Acerca del alma. Cuando en el siglo XVII nació la física moderna, los seres vivos fueron considerados máquinas, lo que no contribuyó mucho al desarrollo de la biología. Pero en el siglo XVIII se dio un paso importante: dejando de lado si eran o no máquinas, algunos biólogos realizaron taxonomías o clasificaciones basadas en criterios objetivos. La más clásica es la que hizo Linneo, dividiéndolos en especies, familias y géneros. Esta clasificación hizo pensar ya en la evolución de las especies, pues puso de manifiesto que entre ellas existían parentescos y similitudes.

Con Lamarck, Wallace y sobre todo Darwin, la teoría evolucionista tomó cuerpo y se convirtió en la base de todas las investigaciones posteriores. De ser una ciencia dispersa, en la que cada ser vivo era un caso aislado, la teoría de la evolución dotó a la biología de unidad y de un criterio para clasificar y estudiar las distintas especies. A partir de entonces los descubrimientos de restos fósiles han contribuido a dar solidez a lo que no era más que una hipótesis. A mediados del siglo XX la biología molecular aportó nuevos datos que, por provenir de otra fuente, consolidó aún más la teoría de la evolución.

La aparición de nuevas especies a partir de otras se explica mediante tres mecanismos: la radiación, la adaptación y la selección natural. Cuando los individuos de la misma especie se dispersan y habitan en distintos medios naturales (radiación), cada grupo ha de adecuarse a las nuevas circunstancias (adaptación); la adaptación lleva consigo cambios en la anatomía y la fisiología y, por tanto, en el modo de vida; estos cambios pueden dar lugar a mutaciones genéticas que se transmiten a las generaciones siguientes. Los individuos que no han logrado adaptarse al medio tienen más dificultades para sobrevivir y, por tanto, tienden a extinguirse (selección natural).

Esta teoría, como en general toda teoría científica, no se apoya en el principio de finalidad o, si se quiere, profesa un finalismo no ontológico. La adaptación y la selección natural no se producen con el fin de lograr la supervivencia, aunque el resultado sea ese. Las mutaciones son aleatorias, unas favorables y otras no, pero a la larga solo las primeras permanecen, pues permiten al ser vivo sobrevivir en un medio que, en principio, era hostil. El azar, por tanto, juega un papel importante.

3. EL ORIGEN BIOLÓGICO DEL HOMBRE

Un apretado resumen del lugar que ocupa el hombre en la clasificación de los animales puede ser el siguiente: desde el punto de vista zoológico, los seres humanos somos miembros del phylum vertebrados, clase mamíferos, orden primates, suborden antropoides, superfamilia de los hominoideos, género homo, especie sapiens y subespecie sapiens. Hay una única especie — homo sapiens — del único género homo de los homínidos '. Como los homínidos pertenecen a la familia de los hominoideos, puede decirse que los animales más próximos son los gibones, el gorila, el chimpancé y el orangután.

Los homínidos se clasifican en cuatro grupos sucesivos. El primero es el Australopithecus, el primer animal bípedo, aunque su cerebro era aproximadamente un tercio del volumen encefálico del hombre actual. No hay ningún dato que pruebe la existencia de industria lítica. El homo habilis, que vivió hace unos dos millones de años, desarrolló ya una cierta industria lítica que le permitió usar útiles secundarios. Le sigue el homo erectus, que algunos datan en un millón de años. El cuarto grupo de homínidos lo forma el homo sapiens cuya aparición es difícil de datar porque los continuos descubrimientos de restos fósiles obligan continuamente a cambiar las fechas. Está claro, de todos modos, que existía hace más de cien mil años, fecha aproximada en la que suele situarse la llamada 'Eva mitocondrial'. Dentro de la especie homo sapiens se distinguen tres subespecies: el hombre de Neanderthal, el de Cromagnon y el sapiens sapiens, a la que pertenecemos [25].

¿En qué consistió la evolución dentro del grupo de los homínidos? A grandes rasgos, la característica fundamental fue el bipedismo, al que van unidos y del que dependen otros. El bipedismo deja libres las manos, que pueden usarse para 'manejar' cosas, para cogerlas; esto explica el dedo pulgar prensil. Además la imaginación ha de desarrollarse, pues de lo contrario las manos no servirían para nada; a este hecho parece ir unido el desarrollo del cerebro. Hay cambios también en la cara y en la dentadura; ahora la comida puede ser llevada a la boca sin necesidad de 'arrancarla' de la vegetación o del cuerpo de otros animales. Por eso el morro va desapareciendo, la cara se hace más plana, y los caninos e incisivos tienen menos importancia que los dientes molares. Son muchos los cambios morfológicos y fisiológicos, pero todos ellos parecen ir en la misma dirección: los homínidos van adquiriendo una fisonomía no especializada en un tipo de vida o en la adaptación a un hábitat concreto.

4. LA ANTROPOGÉNESIS

La teoría de la evolución ha pretendido sustituir al estudio filosófico del hombre, a la antropología filosófica. Los evolucionistas más radicales pretenden sustituir la creación divina del alma humana por la evolución. De este modo el materialismo haría superflua la visión religiosa del hombre, de su dignidad y su superioridad entre los seres que habitan en el mundo. ¿Qué puede decirse al respecto?

En el origen del hombre hay que distinguir dos procesos relacionados entre sí: la hominización y la humanización. Lo más asombroso es que el cuerpo humano, según la teoría de la evolución, no se iba 'adaptando' a unas condiciones determinadas de clima, alimentación, etc., sino al contrario. Es decir, mediante la hominización el género homo se fue haciendo apto para vivir en todos los ambientes y condiciones. Desde siempre los filósofos, incluso los que nunca imaginaron la idea de la evolución de las especies, han señalado, como característica del cuerpo humano, que no está especializado ni para correr ni para nadar, ni para cazar ni para volar, ni para un clima frío ni para un clima cálido, etc. Como animal es el más imperfecto, y si fuera solo por sus características corporales, difícilmente sobreviviría.

Pero todos estos cambios se debían a un motivo que no encaja en el esquema evolucionista. El progresivo desarrollo de la imaginación, y por tanto del uso de las manos, permitía 'adaptar' el medio, en lugar de adaptarse a él. Pero adaptar el ambiente es lo mismo que trabajar. Por tanto, la hominización fue posible porque el homo estaba progresivamente más capacitado para usar instrumentos y fabricarse un medio a la medida de sus necesidades. Este proceso, sin embargo, tenía un límite porque la imaginación, aun siendo importante, no era suficiente.

La humanización no puede entenderse como un proceso: consiste en la aparición de la inteligencia, y la inteligencia no puede explicarse en términos de evolución. Un animal, incluso de la especie homo, forma parte del medio, porque su conocimiento está en función de su vida. Lo propio de la inteligencia es que se invierte esta relación: ahora es la vida la que pasa a estar en función de la inteligencia, o sea de la verdad. El hombre tiene muchas necesidades biológicas, pero está por encima de todas ellas, hasta el punto de que puede actuar no movido por la necesidad sino por la verdad.

Cada hombre tiene fines 'personales', fines que no vienen determinados por la especie ni por las necesidades más perentorias.

5. LA INTELIGENCIA Y LA NATURALEZA

El hombre es el ser cognoscente. Está abierto al mundo, lo conoce. Esto quiere decir que está por encima de la naturaleza. Es cierto que necesita de ella, pero se trata de una necesidad peculiar. El hombre no toma directamente de la naturaleza lo que necesita, sino que lo produce, lo fabrica: se sirve de ella no solo para sobrevivir, sino también para otros muchos usos que, en cierto modo, son un despilfarro. Más aún: el hombre puede incluso destruir la naturaleza. Una plaga de langostas puede alterar el equilibrio ecológico de un territorio, y lo mismo una glaciación o un huracán. Pero estos fenómenos son tan naturales como sus contrarios. Lo que no es natural, en cambio, es contaminar un río para 'vivir mejor'.

Esto puede expresarse diciendo que la relación del hombre con la naturaleza es de coexistencia: el hombre coexiste con ella, pero ella no coexiste con el hombre. Es el hombre el que toma la iniciativa, el que la trabaja, el que le da forma (la trans-forma) y la habita. Por eso no hay 'adaptación', y los hombres viven tanto en los polos como en los trópicos o en el ecuador. En todas partes habita, no porque el ambiente le sea favorable, sino porque trabaja. Y trabajar es dar forma según un proyecto previo, un plan pre-concebido; es decir, el hombre se adelanta al futuro, lo prevé y lo anticipa.

Otras manifestaciones de la inteligencia ponen de manifiesto que el hombre no está en función de la especie. El hecho de enterrar a los muertos indica que tiene conciencia de que cada uno es único: no muere un miembro del género, uno igual a otros, sino un individuo que está por encima del género. Y esto lo hacían ya los hombres primitivos. Un hombre no es intercambiable por otro; aunque ambos puedan hacer las mismas cosas,

desempeñar el mismo oficio, son distintos en un sentido profundo y radical. También el arte, que carece de utilidad, hace ver que el hombre tiene otros intereses y es capaz de captar otras cosas que las que vienen determinadas por sus necesidades fisiológicas.

La inteligencia hace presente el mundo de un modo peculiar. Para poder trabajar es preciso, antes, el conocimiento teórico. Lo primero no es la práctica, ni el trabajo. Solo conociendo qué son las cosas, es posible descubrir en ellas posibilidades; y ese conocimiento ha de ser universal, no particular: el palo, no este palo sino todo palo, puede servir para golpear; pero también puede ser arrojado; y además se le puede sacar punta. Es posible lanzarlo con la mano, pero llegará más lejos si se usa un arco... El fuego sirve para calentarse, y para asar los alimentos, y para fundir los metales y darles forma... Las posibilidades se abren cuando se conoce qué es una cosa, porque solo entonces se descubre su valor universal.

La inteligencia hace posible, por tanto, el dominio de la naturaleza y, por consiguiente, invierte el proceso evolutivo. Esto no quiere decir que podamos hacer con ella lo que queramos. Porque la conocemos, conocemos también que hay que respetar su legalidad. La dominamos, la controlamos, la usamos, pero la necesitamos y, en ese sentido, coexistimos con ella.

A pesar de lo dicho, muchas personas piensan que el hombre es un animal, el más evolucionado, y que la inteligencia humana no es esencialmente distinta de la de los animales. Por eso es preciso plantearse: ¿no es posible que la inteligencia sea fruto de la evolución?, ¿no es disparatado decir que el hombre no es un ser más de la naturaleza?

A lo largo de la historia de la filosofía, hasta una época muy reciente, ha habido la convicción de que la inteligencia es inmaterial. Platón afirmó incluso que el hombre, propiamente, es su alma, y que su cuerpo es una cárcel en la que está encerrado por un castigo. Aristóteles decía que el intelecto era algo divino, venido de fuera. Santo Tomás consideraba la inteligencia como una chispa de la inteligencia divina. Descartes definió al hombre como una res cogitans, distinta completamente del cuerpo. Kant defendió que, aunque la conducta humana puede explicarse por causas mecánicas, la moralidad manifiesta, en cambio, que la razón se mueve por fines y 'exige' postular la libertad y la inmortalidad del alma. Los filósofos

de todos los tiempos, con mayor o menor claridad, han comprendido que la inteligencia no puede reducirse a un fenómeno más de la naturaleza.

El conocimiento animal (conocimiento sensible), es una función vital. Pero no es ese el caso de la inteligencia. En el hombre es la vida la que está en función de la razón. No podemos no conocer, y al hacerlo nos situamos sobre la naturaleza buscando algo que no está en ella. Si el conocimiento humano se redujera al conocimiento de la naturaleza viviríamos sin más miras que satisfacer nuestras necesidades naturales. La objetividad, que tanto valoran los científicos, sería imposible: no podríamos alzar la bandera de la 'defensa de la naturaleza'; no podríamos pensar en los demás hasta olvidarnos de nuestros intereses, incluso los legítimos; no podríamos, en definitiva, saber qué es la naturaleza [26], porque, si formáramos parte de ella, no podríamos trascenderla.

6. SOCIOGÉNESIS

Otra característica esencial del hombre es que solo puede vivir coexistiendo con otras personas. En primer lugar, su propio desarrollo físico. Un potro, a la media hora de nacer, ya es capaz de ponerse de pie por sí mismo; un niño tarda al menos año y medio, y necesita que le enseñen. A los cuatro años un toro es adulto; en el hombre la adolescencia no acaba antes de los veinte. Pero no es cuestión de comparar; ya se ha dicho que, desde el punto de vista corporal, el hombre es un inadaptado: si no recibiera continuos cuidados durante muchos años, no sobreviviría. Es una manifestación más de que la vida humana no se reduce a su vida natural, porque el hombre ha de ser 'educado'.

Desde el punto de vista filosófico hay razones de otro tipo que explican este hecho. Si el hombre es el ser cognoscente, abierto constitutivamente a la realidad, lo primero no es la reflexión o el conocimiento de sí mismo, sino

del mundo y de los demás: sabemos quiénes somos gracias al trato con los demás. Los pocos casos de niños salvajes han demostrado que, a partir de una edad muy temprana, son ya irrecuperables; se ha intentado enseñar a hablar a algunos niños mediante ordenador, sin trato con otras personas, y el resultado ha sido el fracaso. No se puede 'engañar' a la persona usando un simulador. El niño aprende antes el tú que el yo, e incluso comienza a referirse a sí mismo en tercera persona antes de saberse un sujeto distinto con realidad propia.

La familia es imprescindible porque el hombre es un ser familiar. La carencia de afecto produce, en los bebés, graves problemas psicológicos y de identidad que difícilmente pueden repararse luego. No es un tópico la idea de que es en ella donde el hombre es querido por lo que es, no por lo que vale. La relación de origen de los hijos respecto de los padres es tan fundamental para la persona, que solo en el hombre no acaba nunca. Nadie puede considerarse ex-padre o ex-madre por el hecho de que los hijos sean mayores, pues son los padres los que hacen posible que los hijos tomen conciencia de lo que son.

Por tanto, más radical aún que vivir en el mundo, es la coexistencia con las demás personas. Solo ahora la coexistencia es mutua, y si a alguien nunca lo trataran como persona no podría, por sí mismo, ser consciente de que lo es. La inteligencia es una luz iluminante que no puede 'verse' más que cuando ilumina algo o a alguien.

Con todo lo visto podemos obtener ya dos conclusiones importantísimas a las que se llega no solo mediante la antropología filosófica, sino también mediante la antropología experimental, si bien esta no puede más que dar fe de ellas sin llegar a explicarlas. Estas conclusiones son las siguientes:

1. El hombre no es un ser más de la naturaleza, ni siquiera el más evolucionado. Es verdad que vive en la naturaleza, pero no pertenece a ella.

2. El fin o sentido de la vida humana no es, por tanto, un fin natural. El ciclo de los seres vivos naturales es nacer, crecer, reproducirse y morir; no es este el caso del hombre. Ni la satisfacción de sus necesidades biológicas, sus instintos, ni el bien de su especie biológica, constituyen el sentido de la vida humana.

¿Cuál es entonces el sentido de la vida en el caso del ser humano? Para responder a esta pregunta hemos de profundizar más en el estudio del hombre; en concreto, hemos de ver que el hombre es persona.

[24] 'Algunos piensan que, dado que la tierra suscitó vida en su seno en cuanto estuvo preparada para acogerla, el procedimiento no debe ser tan dificultoso... Otros coinciden con Monod en que se trata casi de un milagro, a despecho de los que piensan que el truco tiene que ser sencillo, aunque no tengamos ni idea de en qué consistió... Desde el fondo de los océanos hasta los confines de la galaxia, pasando por las altas regiones de la atmósfera, ningún escenario se ha librado de ser propuesto como cuna de la vida. La tesis del origen extraterrestre fue defendida hace tiempo por Arrenius, y desempolvada más tarde por Orgel y por Crick, que comienza su alegato considerando la altísima probabilidad de que, dada la antigüedad del Universo y la relativa juventud de la Tierra, hayamos tenido que recibir la visita de seres inteligentes. En ese caso, ¿dónde están ellos? La respuesta sería: nosotros mismos, que originariamente seríamos criaturas perdidas de las estrellas, enviadas por seres previsores en el envase más económico y transportable (como bacterias) y que habríamos comenzado a diversificarnos desde el término del viaje en nuestro exilio terráqueo... Que el descubridor de la estructura del ADN y formulador de la idea original del código genético haya suscrito esta tesis es la mejor prueba —aparte de las peculiaridades de su personalidad— del desesperado callejón sin salida en que nos encontramos'. ARANA, J., Materia, universo, vida, Tecnos, Madrid, 2001, 525-526.

[25] Los continuos hallazgos arqueológicos han complicado continuamente estas clasificaciones que, sin embargo, siguen siendo válidas porque los nuevos descubrimientos las completan pero no las desmienten. Por ejemplo, del género homo hoy se distinguen tres especies: el homo rudolfensis, el homo habilis y el homo ergaster, del que derivaría el homo erectus. Otra posible rama sería el homo antecesor, descubierto en Atapuerca (Burgos), una de cuyas variantes sería el homo sapiens neanderthalensis.

[26] Aquí el término 'naturaleza' se toma en el sentido del conjunto de todos los seres no artificiales, es decir, de todos los que forman el cosmos, no en el sentido de 'la esencia en cuanto principio intrínseco de operaciones' de un

ser determinado, porque el hombre también posee una 'naturaleza' en este segundo sentido —la naturaleza humana—, pero que no pertenece al universo material sino que es la naturaleza de una persona.

VIII. LA PERSONA HUMANA

1. INTRODUCCIÓN

Para introducir el tema —y el problema— vamos, previamente, a comparar dos textos. El primero es el siguiente, y está redactado en el siglo XX.

'Los titulados 'problemas éticos', en cualquiera de sus múltiples formas —definición y aclaración de lo que cabe entender por 'bueno', 'malo', 'justo', 'injusto', 'prudente', etc.; examen de si las normas o reglas éticas son

absolutas o relativas; formulación de normas destinadas a promover la equidad y a evitar la iniquidad; escrutinio y posible solución de conflictos entre diversos derechos; investigación sobre tipos de deberes y obligaciones, etc.— se plantean, en efecto, dentro de sociedades humanas, las cuales están formadas por individuos que constituyen una de las especies animales que han habitado, y siguen habitando, el planeta Tierra. La especie animal llamada 'hombre'... es un producto de la evolución biológica y está condicionada por factores biológico-evolucionarios. Mientras la especie humana sea lo que se sabe que es, cuanto se diga acerca del comportamiento —incluyendo el comportamiento posible o deseable— de sus miembros no debe olvidar su básica estructura biológica, y, en la medida en que esta estructura está ligada a formaciones sociales, su estructura sociobiológica o bio-social' [27].

¿Qué es lo propiamente humano para estos autores? ¿Qué puede ser la persona? ¿Puede decirse, en algún sentido, que el hombre posee una 'dignidad' que le distingue de los demás seres de la naturaleza o, más bien, no es más que un ser de la naturaleza que ha logrado imponerse a los demás y, por tanto, en cierto modo, un 'animal' peligroso para los demás animales?

Veamos ahora el segundo texto, redactado en el siglo XVIII :

'Lo que tiene un precio puede ser sustituido por cualquier cosa equivalente; lo que es superior a todo precio y, que por tanto, no permite equivalencia alguna, tiene una dignidad... Lo que constituye la única condición bajo la cual puede algo ser fin en sí mismo, no posee simplemente un valor relativo, o sea, un precio, sino un valor intrínseco: la dignidad '[28].

La diferencia entre ambos es abismal. En el segundo el hombre no se puede comprar ni vender porque es 'superior a todo precio', y a eso es a lo que se le llama 'dignidad'. Curiosamente, este texto es anterior; por tanto, parece que el hombre ha perdido, ante sí mismo, su dignidad, ha 'descubierto' que la dignidad era un concepto falso, un invento del propio hombre. ¿Es así realmente? ¿Cómo se ha llegado —en algunos ambientes culturales de occidente—, a perder la noción de dignidad humana? Y, en caso de que exista esa dignidad, ¿cuál es su fundamento?

2. ORIGEN DE LA NOCIÓN DE PERSONA

La palabra 'persona' deriva del término latino personare (per-sonare, sonar fuerte, sonar alto), que tiene su origen en el teatro: los actores llevaban máscaras para representar un papel, y la máscara no solo les daba otra identidad, sino que hacía de altavoz para que el público oyera los diálogos. En el teatro, por tanto, una cosa es el actor y otra el personaje que representa; una cosa es la voz y otra quien habla, pues el actor no habla por sí mismo sino que hace las veces de otro. El término se aplicó al hombre y a la mujer porque en ellos se distingue la 'naturaleza' humana, común a todos, y el sujeto de dicha naturaleza, que es siempre único e irrepetible. Aunque en principio persona indicaba el 'papel' que representaba el actor, en filosofía —y antes en teología— se aplicó al actor, siempre el mismo aunque tuviera que interpretar diversos papeles, del mismo modo que cada uno de nosotros, siendo quienes somos, representamos diversos roles a lo largo del día y de la vida.

Fue el cristianismo el que, por motivos teológicos, llegó a la conclusión de que, en el caso del hombre, el principio de operaciones, o sea, la naturaleza, lo es de un supuesto o sujeto, la persona. El ser humano, por tanto, no es pura naturaleza, como los demás seres vivos, sino un sujeto que actúa según la naturaleza humana. Instintos, necesidades biológicas, conocimiento sensible, etc., no se desencadenan en él de un modo incontrolable, porque la naturaleza del hombre es la naturaleza de una persona, de un ser libre [29].

La definición más clásica de persona se debe a Boecio, un autor cristiano del siglo VI, y dice así: 'persona es la sustancia individual de naturaleza racional'. Lo que afirma es que si un ser, una sustancia, tiene una naturaleza racional, posee una dignidad de la que carece la sustancia cuya naturaleza no es racional. Es decir, la persona se diferencia de otros seres por su naturaleza.

La definición sirvió para que se tomara conciencia de que el hombre y la mujer, como seres racionales y libres, no eran un animal más. Su naturaleza racional les abría a la trascendencia, a un más allá del mundo, es decir, a Dios. Por ser persona el ser humano es capax Dei, capaz de conocer y amar a Dios.

3. ¿Q UÉ AÑADE EL CALIFICATIVO DE PERSONA AL HOMBRE?

El término persona fue, de entrada, un calificativo: a determinadas sustancias se les llama con ese nombre porque su naturaleza es distinta y superior a las demás. Pero, en realidad, detrás del nombre hay más cosas. La 'naturaleza racional' posee inteligencia y libertad: su sujeto no está encerrado en sí mismo sino abierto a la realidad, sabe qué son las cosas, y puede autodeterminarse a la hora de actuar. No debe extrañar, por eso, que se afirmara que el hombre es 'libre por naturaleza', expresión en principio contradictoria, pero que debe entenderse como que la libertad no nos la damos, ni podemos quitárnosla, porque no ejercerla es también un acto de libertad.

Cada persona es única y su alma es espiritual e inmortal. De aquí se sigue que la subsistencia es su característica principal. Aunque toda sustancia es subsistente, la persona, una vez creada, nunca dejará de subsistir. Además, por ser inteligente y libre, posee intimidad, interioridad, en un sentido nuevo: como capacidad de dirigirse a su fin, a lo que puede satisfacer su inteligencia y su voluntad: la Verdad y el Bien.

Se afirma también en esta definición —implícitamente— que el alma humana es creada directamente por Dios, cosa que no ocurre con el alma de los animales. Es una consecuencia más de su espiritualidad, pues lo espiritual no puede surgir por generación. Esto conlleva que cada hombre es

querido por sí mismo por Dios; o, dicho de manera gráfica, que los hombres no son creados 'en serie', no son 'casos de...'. Sobre cada uno recae, por tanto, la predilección divina. Así como el fin del universo, incluidos los seres vivos, es el orden entre sus partes por el que posee unidad, el de la persona no puede ser otro que Dios mismo. Tanto en su origen como en su destino, está Dios presente no solo como Causa, sino por un designio amoroso especial. Aunque la generación del cuerpo dependa de los padres, ninguna persona nace sin una intervención particular de Dios y, por tanto, ninguna existe por casualidad ya que, incluso aunque sus padres no la desearan, Dios quiso expresamente su existencia.

En conclusión, para el pensamiento cristiano la persona es 'lo más perfecto entre todas las cosas de la naturaleza' [30], de suerte que, aunque por su cuerpo pueda decirse que forma parte de esta, por su alma está sobre ella. Es decir, es un ser de la naturaleza que, a la vez, la trasciende.

Otra consecuencia importante de la definición clásica de persona es que es muy fácil saber qué seres son personas. Persona es el subsistente de naturaleza racional; la naturaleza es, por tanto, lo que permite identificarla, de modo que cualquier ser que posea la naturaleza humana, incluso aunque esté enferma o se encuentre impedida para realizar sus operaciones propias, es persona. El feto, el enfermo mental, el anciano demenciado, etc., son personas y no dejan de serlo nunca, porque la condición de persona se posee 'por naturaleza', no por realizar determinados actos. La dignidad la acompaña siempre, no se pierde nunca [31].

4. LA PERSONA EN LA FILOSOFÍA MODERNA : LA AUTOCONCIENCIA

En el comienzo de la filosofía el hombre había sido pensado como un ser de la naturaleza. En el paganismo esto no tiene nada de extraño, pues todo lo

que existe forma parte de la naturaleza, y fuera de ella no hay nada. Incluso el Dios de Aristóteles es inmanente al mundo [32]. El cristianismo, en cambio, concibe a Dios como trascendente y como creador de todo lo real. Por eso los pensadores medievales entendieron que los hombres y las mujeres, como acaba de decirse, son los seres más perfectos de la naturaleza a la que, al mismo tiempo, trascienden.

En el inicio del pensamiento moderno, al generalizarse la concepción mecanicista de la naturaleza, el hombre, por ser libre, no 'cabía' en ella. Las causas mecánicas explican los fenómenos naturales pero no dan razón de la conducta humana. Era necesario, por tanto, buscar un emplazamiento nuevo para la persona: por encima del mundo, aunque sin llegar a trascenderlo del todo puesto que Dios aparecía como lejano y fuera del alcance de la razón [33].

El pensamiento moderno intentará otro planteamiento: partir del hecho de que el hombre está por encima de la naturaleza, o ha sido capaz de salir de ella, y, por tanto, no tiene necesidad de autotrascenderse. Esto no quiere decir que no se usen términos como estado de naturaleza y elevación, sino que han de ser entendidas de otra manera. ¿Qué resultados ha dado esta inversión del planteamiento clásico?

La teoría sobre el estado de naturaleza (que sustituye ahora al estado de justicia original en que vivía el hombre antes del pecado original), del que el hombre sale al hacerse social, lleva consigo muchas implicaciones, no solo en la doctrina política y jurídica, sino sobre todo en antropología. Un ser situado por encima de la naturaleza es un ser que la domina, que no se somete a sus leyes, que se ha liberado incluso de su misma naturaleza humana, y ha llegado a ser un hombre nuevo, no hecho a imagen y semejanza de Dios, sino del proyecto que él mismo ha elaborado sobre su futuro.

Rousseau, por ejemplo, escribió que 'este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes... Aunque en ese estado se prive de muchas ventajas que tiene de la naturaleza, gana otras tan grandes, sus facultades se ejercitan al desarrollarse, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su

alma toda entera se eleva a tal punto, que si los abusos de esta nueva condición no le degradaran con frecuencia por debajo de aquella de la que ha salido, debería bendecir continuamente el instante dichoso que le arrancó de ella para siempre y que hizo de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre' [34].

También Kant interpreta el paso del estado de naturaleza al estado social como una elevación: no hacer caso a la propia naturaleza, es lo que hace posible la libertad, y lo que abre la posibilidad de que el hombre se haga a sí mismo. Por eso considera que 'el primer paso fuera de este estado [de naturaleza] fue, por el lado moral, una caída ; por el físico, el resultado de esta caída fue una multitud de males no conocidos por la vida, en consecuencia, un castigo. La historia de la naturaleza comienza, por tanto, con el bien, pues es la obra de Dios ; la historia de la libertad con el mal, pues es la obra del hombre '[35].

El hombre, al salir del estado de naturaleza —estado meramente 'supuesto', para poder explicar cómo ha llegado a ser dueño de sí mismo—, ha pecado pero, por ello, se ha emancipado, se ha elevado, pues ahora es dueño de sí mismo, se ha convertido en un ser inteligente; solo le queda vivir su propia vida siendo él mismo su propio guía y su mismo fin. Pero desde el momento en que su vida y todo su ser están en sus propias manos, se ha cerrado el camino hacia un posterior trascendimiento. No solo lo sobrenatural queda excluido, sino también la vía antropológica hacia Dios.

En la antropología cristiana el hombre está en manos de Dios; por sí mismo no puede conseguir su fin porque le trasciende y debe serle dado como un don [36]. Ahora, en cambio, cuando el hombre cree ser sueño de sí, la razón es solo una vía hacia sí mismo y hacia el dominio de la naturaleza.

Aquí se produce un vuelco radical en la antropología: la teleología se invierte, el fin del hombre ya no es Dios sino él mismo; por eso, la pregunta por la verdad es sustituida por la pregunta acerca de la función política, social, psíquica o biológica de las convicciones [37]. Se llega así a la siguiente paradoja o, más bien, contradicción: 'la Ilustración postula la emancipación de la razón en los términos de un total disponer de ella. Pero se trata de un postulado ilusorio, que solo se sostiene mientras dicha totalidad dispositiva no se logra, o precisamente porque no se logra. Esta

imposibilidad es lo que impide la completa demenciación del ilustrado. Para comprobarlo basta señalar que si se lograra la total disposición de la razón se produciría la coincidencia de la razón con un postulado. El absurdo es manifiesto: esa coincidencia aniquilaría a la razón' [38].

Efectivamente: si la razón se convierte en un 'instrumento' al servicio de la voluntad, deja de ser 'razonable', porque se la usará del modo y para el fin que el ilustrado desee. Pero la razón no es razón porque lo decidamos (porque lo postulemos); si fuera así su valor sería nulo. Dicho de otro modo: 'Si el conocimiento se somete... a la voluntad, queda por entero a su disposición. Pero, si es así [...], se abre la pregunta por el fin del conocimiento. Tal pregunta es insoluble, ya que si se subordina el conocimiento a un fin, la determinación del fin es arbitraria. El proyecto de conocer, es decir, el conocer como proyecto, es simple pragmatismo. El pragmatismo es la finitud del proyecto, es decir, la particularidad del fin' [39].

[27] FERRATER MORA, J., y C OHN, P., Ética aplicada. Del aborto a la violencia, 3ª ed., Alianza, Madrid, 1983, 11-12.

[28] KANT, I., Fundamentación de la Metafísica de las costum bres, II, Ak, 434-435.

[29] 'Por qué disponemos de nombre propio general solo para individuos de natura rationalis? Porque los individuos que tienen una naturaleza semejante mantienen con su naturaleza una relación distinta que otros individuos. No son meramente 'casos de...'.

'En eso estriba la diferencia, dice santo Tomás, cuando escribe que las personas son individuos que existen ‘per se’ y tienen dominium sui actus, dominio de sus propias acciones (STh, I, q. 29, a. 2). No solo actúan como las demás cosas, sino que obran por sí mismas. Es decir, son libres'. SPAEMANN, R., Personas, Eunsa, Pamplona, 2000, 50.

[30] SANTO TOMÁS, S. Th., I, q. 29, a. 3.

[31] 'Para la condición de ser personal solo puede y debe haber un criterio: la pertenencia biológica al género humano'. SPAEMANN, R., Personas,

236.

[32] 'Según la filosofía del Estagirita, la intelección suprema [Dios], aun separada del cosmos, habría de provocar en este el movimiento astral, lo que compromete la plena trascendencia de Dios sobre el proceder natural del universo o, desde luego, la del alma intelectiva del hombre, mientras a este restringe la libertad, cuando no, incluso, entorpece la divina'. POSADA, J. M., Altura de la libertad. Glosa libre al planteamiento antropológico de Polo, 104.

[33] Al menos desde el empirismo, en el siglo XVII, se niega la posibilidad de demostrar la existencia de Dios; Kant, en el siglo XVIII, llegó incluso a 'demostrar' que no podía demostrarse su existencia. Desde entonces la mayor parte de las doctrinas filosóficas han sido agnósticas o ateas. La raíz de esta actitud se encuentra en el siglo XIV, pues fue Ockham quien negó ya la capacidad de la razón para conocer a Dios.

[34] ROUSSEAU, J. J., Del contrato social, I, 7.

[35] KANT, I., Comienzo presunto de la historia humana, en En defensa de la Ilustración, Alba editorial, Barcelona, 1999, 153-154.

[36] 'La felicidad perfecta del hombre consiste en la visión de la esencia divina. Pero ver a Dios por esencia está por encima de la naturaleza, no solo del hombre, sino de toda criatura... De donde ni el hombre ni ninguna otra criatura puede alcanzar la felicidad última por sus fuerzas naturales' (Santo Tomás, STh, I-II, q. 5, a. 5). En otro lugar añade santo Tomás que 'necesita recibir algún auxilio divino, por el que tienda a dicho fin' (CG, III, 147).

[37] Cfr. SPAEMANN, R., Ensayos filosóficos, 11.

[38] POLO, L., La persona humana y su crecimiento, Eunsa, Pamplona, 1996, 192.

[39] POLO, L., Curso de teoría del conocimiento, I, 2.ª ed., Eunsa, Pamplona, 1987, 92.

IX. PERSONA Y SALVACIÓN: SOTERIOLOGÍA Y AUTOSOTERIOLOGÍA

1. LA PERSONA COMO 'SUJETO '

La filosofía clásica afirmaba que la inteligencia era una potencia o facultad del alma distinta del ser del hombre. El motivo era que no por dejar de pensar dejamos de ser y que además la inteligencia realiza distintas operaciones. La persona, por tanto, no se definió como autoconciencia, sino como una sustancia racional y libre. Esta distinción entre el ser y la operación, y entre naturaleza y persona, no podía mantenerse ahora, una vez que el cuerpo ha quedado reducido a una máquina. Descartes lo dice expresamente: 'yo soy una sustancia cuya esencia o naturaleza consiste toda

ella en pensar'. Es verdad que habla de 'naturaleza', pero en esa naturaleza no tiene cabida el cuerpo. Por eso añade que solo sabe que existe mientras piensa, pues podría ocurrir que si dejara de pensar dejara de ser. De ahí que afirmara también que el alma está siempre pensando, incluso en el seno materno.

El pensamiento implica conciencia: si pienso pero no soy consciente, es como si no pensara, como si fuera un sonámbulo. Piense lo que piense, lo constante, lo permanente, lo que nunca puede faltar es la autoconciencia. Por eso la persona será identificada con esa característica. No existe un pensamiento impersonal, sin sujeto, sin nadie que lo piense. Sin autoconciencia ni siquiera sabría que pienso y que existo. Por tanto, persona es aquel sujeto que es autoconsciente [40].

¿Es posible una autoconciencia pura o es necesario pensar en otra cosa para darse cuenta de que se está pensando? El problema es serio, porque si los hombre carecen de naturaleza, si son puro pensamiento, no pueden ser conscientes de sí mismos más que al pensar. Como no es posible un pensamiento 'vacío', que no piense nada, la autoconciencia requiere un conocimiento previo o, al menos, simultáneo.

¿Y qué puede conocer el hombre? La respuesta será que el sujeto lo es siempre de un objeto; objeto es lo que se presenta ahí, enfrente, fuera, ante la mirada de la mente. Pero si pensar es siempre pensar algo, ¿cómo tener conciencia de uno mismo?, ¿cómo conocerse al margen de lo que pensemos en cada caso?, ¿cómo lograr que el sujeto se vea a sí mismo si su conciencia está ocupada en otra cosa? O dicho de modo más directo: ¿cómo lograr la autoposesión?

La conciencia acompaña siempre al pensamiento, pero no es posible 'adelantarse' o pensar antes de hacerlo (pues pensar nada es no pensar). Esto quiere decir que, por más que lo intentemos, nunca llegaremos a saber qué o quiénes somos, que la plena autoconciencia es imposible, y que el sujeto es una incógnita que nunca se puede despejar, pues el único que podría hacerlo sería él mismo, y eso daría lugar a un proceso infinito: si hay un yo que piensa al yo, ¿no habrá otro yo que piense al yo que ha pensado al yo?

En el fondo, lo que pretende el pensamiento moderno con estas definiciones de persona (o mejor, de sujeto, porque confunde ambos conceptos que, sin embargo, son distintos), es la autoposesión, la emancipación, la autonomía, etc., es decir, justo lo contrario de lo que los clásicos entendían por persona: un ser abierto a la trascendencia, a Dios, no un ser encerrado en sí mismo y volcado sobre el mundo como su dueño y poseedor. Todas las concepciones modernas de la persona llevan a la soledad, a hacer del hombre un sujeto aislado, rodeado de otros sujetos con los que ha de convivir intentando —misión imposible— respetar la libertad de los demás, pero sin colaborar junto con ellos en la búsqueda del bien común.

Esta situación tan incómoda tiene, en la filosofía moderna, una solución si no teórica, sí práctica. Aunque no sepamos quiénes somos, podemos experimentar nuestra actividad, no solo en sus resultados sino en su origen: el yo es una fuente o principio de actos, una actividad espontánea que se manifiesta como poder; podemos pensar, podemos dominarnos y podemos dominar el mundo. El sujeto debe ser pues, una espontaneidad autónoma, no dependiente de nada, que, mediante sus actos, se afirma a sí mismo. La autoafirmación será, por tanto, el cometido fundamental de la persona.

2. LA LIBERTAD COMO AUTONOMÍA

La autoconciencia no puede alcanzarse plenamente por la vía del conocimiento pero, en cambio, la autoposesión se manifiesta en la voluntad, en el dominio. Pero ¿sobre qué? En primer lugar sobre uno mismo; ser autónomo significa literalmente darse las propias normas de conducta, las leyes por las que uno se rige. Someterse a otro sería indigno de la persona porque sería depender, perder la libertad. Cada uno debe determinar qué desea y cómo conseguirlo.

¿Quiere decir esto que todo vale, que basta con querer algo para que pueda actuarse en consecuencia? La filosofía moderna ha buscado respuesta a esta pregunta durante varios siglos. Aunque la persona se dé su propia ley, ¿debe ajustarse a algún criterio objetivo?, ¿existe algún punto de referencia para saber qué es bueno, aceptable o conveniente?, o, para no comprometer la autonomía, ¿hay que admitir que no existen normas ni criterios de ningún tipo? La respuesta es fácil: basta caer en la cuenta de que, una vez suprimida la naturaleza humana, cualquier criterio que se adopte será por fuerza subjetivo, elegido para el caso, pero elegido de modo espontáneo, es decir, sin razones que lo justifiquen.

Así pues, para estas teorías, la persona demuestra su superioridad y su autonomía al poner la naturaleza a su servicio. Como la máquina de la naturaleza no piensa ni sabe lo que hace, conocerla no puede ser otra cosa que dominarla. Ser dueño de mí mismo coincide con ser dueño de la naturaleza, usarla para los propios fines, no depender de ella. Y como el cuerpo humano no constituye la naturaleza humana sino que es una máquina más, pasa también a estar disponible.

Autoconciencia, autonomía y dominio de la naturaleza serán las características de la persona para la mayoría de los pensadores modernos. Cuando 'algo' no ha tenido nunca autoconciencia, o cuando la pierde, no puede ya ser considerado como persona. Aunque ese 'algo' parezca ser un hombre, por su cuerpo, porque ha sido engendrado por una mujer, etc., no lo es realmente, ya que no cumple las condiciones propias de la persona, ya que depende de los demás y no es dueño de sí mismo.

La concepción moderna de la persona es la de un ser que se autoposee, que no depende de nada ni de nadie, que actúa autónomamente, sin someterse a ninguna norma que no se haya dado a sí mismo o que no haya asumido como propia, y que domina también la naturaleza. En el paganismo el hombre dependía de la naturaleza porque pertenecía a ella, y ella determinaba su fin y sentido; el ideal moderno es, en cambio, simétrico con el pagano: ahora es la naturaleza la que depende del hombre, el cual le impondrá su legalidad y, por tanto, su racionalidad y su sentido.

3. LAS DIFICULTADES DEL IDEAL DE AUTONOMÍA

La noción moderna de persona presenta unas dificultades muy graves ante las que los pensadores, con el paso del tiempo, no se detendrán sino que, por el contrario, se irán radicalizando. Lo niños, los enfermos mentales o terminales, los ancianos, etc., deberían tener cabida en la nueva noción de sujeto, pues de lo contrario se llega al absurdo de que los que, durante algunos años, cumplen esas condiciones, pueden disponer de la vida de los que no las cumplen o han dejado de cumplirlas. Es decir, llegamos a ser personas porque nos han dejado vivir, y dejamos de serlo cuando otros lo deciden: el hombre, entonces, es completamente dependiente hasta que llega a ser persona, y entonces se atribuye la prerrogativa de decidir quién y por cuánto tiempo puede ser también persona; y cuando llega la enfermedad o la vejez, pierde de nuevo su autonomía —su ser de persona—, y otros decidirán sobre su vida.

Una vez perdida la noción de 'naturaleza humana' y perdido el sentido trascendente de la vida, aparecen estas paradojas que, más bien son auténticas contradicciones. Por eso, la noción de persona debe ser estudiada de nuevo, sin olvidar lo que han dicho los clásicos y corrigiendo las aportaciones de la época moderna. Y lo primero que hay que hacer es recuperar la naturaleza humana: negarla u olvidarla es negar la evidencia. Aceptar la propia naturaleza no es otra cosa que aceptarse a sí mismo.

Además, en contra del pensamiento moderno, hay que afirmar que el hombre no es el 'sujeto' del conocimiento. Aunque el hombre es el ser cognoscente, sin embargo conocemos gracias a la inteligencia, que es una facultad, no el ser de la persona; por eso la primera conclusión es que la persona es 'transoperativa', es decir, que está más allá de cada una de sus operaciones, sin identificarse con ellas. La persona, por tanto, es además de sus operaciones. Esta es su primera característica.

¿Significa esto que es incognoscible? No. Por no identificarse con sus actos, la persona puede caracterizarse como una luz capaz de hacerse presente todo lo que existe, como intimidad, como un dentro creativo y libre. Tenemos conciencia de que lo que pensamos, sentimos, planeamos, etc., ni es espontáneo ni es incontrolable: la intimidad se nutre del exterior gracias a su naturaleza, y se manifiesta y actúa a través de ella.

4. EL PROBLEMA DEL MAL

El mal aparece en la antropología prácticamente desde sus inicios porque es una realidad presente en la vida del hombre que no es posible negar. Platón, por ejemplo, narra, en el mito del carro alado, en el Fedro, por qué el alma ha sido castigada a estar encerrada en el cuerpo como en una cárcel; también Aristóteles, como se ha visto, explica la razón por la que los hombres se hacen malos —porque buscan el placer y evitan el dolor que no deben, cuando no deben y como no deben—.

El cristianismo tiene una explicación teológica más profunda: el origen del mal se debe al pecado original, que se transmite por generación a todos los hombres. Por eso el hombre debe ser salvado, pues él mismo es incapaz de hacerlo con sus propias fuerzas, precisamente porque estas fuerzas están, no corrompidas, pero sí debilitadas. No debe extrañar, por tanto, que santo Tomás, que conocía por la fe la elevación del hombre al orden sobrenatural, escribiera, que, aunque el deseo de ver a Dios es natural, no está al alcance de ninguna criatura, y, por tanto, ha de ser Dios mismo quien se lo conceda como un don. Dicho de otro modo, solo Dios puede salvar al hombre.

Pero en el pensamiento moderno el planteamiento ante la 'caída' y el pecado cambian radicalmente porque se ha perdido el sentido trascendente de la vida. Ahora se habla de 'estado de naturaleza' como estado inicial, en el que el hombre aún no es dueño de sí mismo: no se ha emancipado de la

naturaleza, no es autónomo, no es libre. Por eso, la salvación debe ser obra del propio hombre y consistirá en salir de dicho estado y pasar al 'estado social', en el cual podrá actuar libremente. Como puede verse, Dios no cuenta para nada, no aparece en el horizonte de la salvación o, como dice acertadamente Juan Pablo II resumiendo este planteamiento, 'en la raíz de la pérdida de la esperanza está el intento de hacer prevalecer una antropología sin Dios y sin Cristo. Esta forma de pensar ha llevado a considerar al hombre como el centro absoluto de la realidad, haciéndolo ocupar así falsamente el lugar de Dios y olvidando que no es el hombre el que hace a Dios, sino que es Dios quien hace al hombre. El olvido de Dios condujo al abandono del hombre, por lo que, no es extraño que en este contexto se haya abierto un amplísimo campo para el libre desarrollo del nihilismo, en la filosofía; del relativismo en la gnoseología y en la moral; y del pragmatismo y hasta del hedonismo cínico en la configuración de la existencia diaria. La cultura europea da la impresión de ser una apostasía silenciosa por parte del hombre autosuficiente que vive como si Dios no existiera' [41].

Se habla aquí de 'pérdida de la esperanza' porque, aunque en un principio los ilustrados creyeron que podían alcanzar su objetivo, cuando Juan Pablo II escribió estas palabras Occidente estaba —y sigue estando— sumido en el nihilismo y en el hedonismo cínico más barato y rastrero. Pero hasta llegar a este punto hemos de hacer un breve recorrido por la antropología moderna.

Otro modo de entender el ideal antropológico moderno podemos verlo en la Revolución francesa, cuya finalidad, en cierto sentido, puede valorarse del siguiente modo: 'la Revolución en su esencia (el espíritu revolucionario) ha sido el intento de hacerse cargo de la Historia llevándola por el rumbo que el hombre planea y que se entiende que termina en una situación final felicitaria, o bien garantiza el progreso indefinido. Ya no se trata, simplemente, de gestionar técnicamente la situación del hombre en el mundo, sino de imprimir una nueva dirección a la Historia, es decir, de crear el mismo sentido histórico, jugar en la línea de la Providencia, o sustituirla' [42]. La soteriología cristiana —la doctrina sobre la salvación obrada por Cristo—, ha sido sustituida por una autosoteriología, en la que el hombre se salva a sí mismo.

Todo esto implica un cambio radical en el modo de entender al hombre. Si el cristianismo había alcanzado la noción de persona, esta, aunque siga usándose —pero mucho menos—, será entendida de otro modo, de acuerdo con lo que algunos han llamado —y hemos citado— 'teleología invertida', es decir, haciendo del hombre el fin de sí mismo y del mundo. Para ello se usarán más bien términos como 'sujeto', 'autonomía', 'emancipación', etc.

Lo propio de la persona no será ya su apertura a la realidad, al mundo, sino su dominio sobre él. La persona se concibe como 'autónoma', dueña de sí misma y de la naturaleza. La autonomía es consecuencia de la autoconciencia: porque se conoce a sí misma, es dueña de sus actos. Nada ni nadie la determina, nadie puede entrar en su interior, nadie puede suplirla ni influir en ella, porque no se define por su apertura sino por su clausura.

Autoconciencia y libertad: estas son las características esenciales de la persona en el pensamiento moderno. Pero para ello la persona, por así decir, ha sido 'liberada' de la naturaleza, incluida la propia naturaleza humana: nuestro propio cuerpo no es más que una máquina de la que somos propietarios y que podemos usar para los fines que nos propongamos. La naturaleza, por tanto, deja de ser una fuente de normas de conducta; la ley natural no será ya la ley moral; de ahí que el pensamiento moderno intentará una y mil veces construir una ética 'racional' para ser felices en este mundo y solo en este (una vez que se ha perdido el sentido trascendente de la vida humana).

[40] Así, Locke escribe: 'El yo es aquella cosa pensante y consciente —sea cual sea la sustancia de que está hecha (espiritual o material, simple o compuesta, no importa)— que es sensible o consciente de placer y dolor, capaz de felicidad e infelicidad; y por eso, hasta allá donde alcanza aquella conciencia se preocupa de sí misma'. LOCKE, J., Ensayo sobre el entendimiento humano, II, 27, 19. Poco después añadió: 'El yo no está determinado por la identidad o diversidad de la sustancia, sino solo de la identidad de la conciencia'. Ibidem, II, 27, 26.

[41] JUAN PABLO II, Exhortación apostólica La Iglesia en Eu ropa, n. 9.

[42] POLO, L., Sobre la existencia cristiana, Eunsa, Pamplona, 1996, 146.

X. LA PERSONA COMO INTIMIDAD ABIERTA

1. LA COEXISTENCIA

La apertura propia de la persona, por la que puede describirse como el ser cognoscente, implica, en primer lugar, una apertura hacia dentro: la persona no es pura exterioridad, no vive en la superficie, sino que es dueña de sus actos porque posee intimidad. Y como esa apertura no puede clausurarse nunca, de ahí se sigue que la persona coexiste necesariamente con otras

realidades. No es un núcleo cerrado o macizo que pueda decidir si entra o no en relación con otras cosas. La intimidad y la coexistencia son correlativas; no pueden darse la una sin la otra: sin intimidad la relación de la persona con cualquier otra realidad sería de yuxtaposición y los influjos mutuos no podrían ser más que físicos [43].

Intimidad y coexistencia significa también libertad. La libertad de la persona no es solo la libertad de opción, propia de la voluntad, sino dominio sobre principios. Apertura no quiere decir pasividad, receptividad; la apertura es el ser de la persona y, por tanto, actividad. El acto de conocer no impide la libertad sino que la constituye: abre el horizonte y hace posible que la persona 'reconozca' la realidad. La aceptación, el respeto y el reconocimiento de la realidad son el primer acto libre, el que hace posible la coexistencia [44]. En el fondo se trata de la aceptación del propio ser, que no es obra nuestra, que no nos lo debemos a nosotros mismos. De ahí que pueda hablarse de una libertad nativa gracias a la cual existe la libertad de destinación, pues la persona se reconoce y se acepta como un don recibido destinado a la coexistencia. Como don recibido (del Creador), la persona humana depende (de Dios), pero dicha dependencia es libre porque su ser no es como el ser del universo, cuya dependencia de Dios es causal y, por tanto, predeterminada, sino donal y gratuita [45].

¿Es posible renunciar al propio destino? Sí, y ello ocurre cuando la persona se encierra en sí misma, cuando se toma como el centro de lo real y lo refiere todo a sí misma. En este caso, en lugar de coexistir, pretende el dominio sobre sí misma, sobre el mundo y sobre los demás. La autoposesión es entonces el nuevo proyecto, que implica además el dominio sobre los demás y el deseo, por lo demás inútil, de 'hacerse a sí misma', de 'realizarse', de encontrar lo que busca —su destino—, en la propia naturaleza manipulándola y disponiendo de ella, con la intención de 'rehacerse' a su gusto. Pero este proyecto acaba siempre en desajustes y desequilibrios psicológicos y físicos, porque requiere distorsionar el propio ser, doblegarlo y darle nueva forma.

La persona humana no puede manifestar su intimidad ni coexistir más que según su naturaleza. Pero para eso debe 'personalizarla' pues, en principio, la naturaleza es lo común a todas. Esto se logra mediante los hábitos de la

inteligencia y la voluntad. La voluntad está inclinada al bien, pero debe decidir o elegir entre diversas posibilidades; para que dicha decisión sea libre se precisa, en primer lugar, controlar las tendencias instintivas y las necesidades fisiológicas; y sobre todo que su acto sea constituido por la persona, porque el criterio para decidir lo aporta la persona; y dicho criterio no es otro que la apertura o clausura a la realidad, su aceptación o rechazo, vivir en la verdad o en la mentira. Aquí tenemos, pues, la respuesta a la pregunta que planteamos anteriormente: la voluntad se autodetermina, pero ¿lo hace arbitrariamente o se guía por algún criterio? Ahora podemos responder: el criterio es la coexistencia, en primer lugar con Dios, y luego con las demás personas humanas y con el mundo.

La libertad personal se manifiesta siempre en las elecciones de la voluntad. Cuando por debilidad se hace lo contrario de lo que se desea, es que hemos dejado en suspenso la voluntad, y ha sido sustituida por las tendencias inferiores. Al quedar en suspenso, no actúa, con lo que la persona se entrega a su naturaleza. Dicho de otro modo: se invierten los papeles: en vez de personalizar la propia naturaleza, se naturaliza la persona. Efectivamente: quien no desarrolla las virtudes morales, adquiere vicios y, en ese caso su naturaleza humana la arrastra hacia la satisfacción de sus instintos y tendencias sensibles y corporales de un modo irracional.

2. LA PERSONA COMO DON DE SÍ MISMA

¿Para qué queremos la libertad? La pregunta es redundante: ¿para qué queremos querer? Está mal planteada. No hay un querer que quiere, y otro que quiere que quiere, etc. La persona es libertad porque, aunque está abierta, puede cerrarse, puede querer ser sí misma, usando a los demás con este fin. Pero la realidad no nos obedece. Aunque la técnica haya progresado mucho, aunque exista la posibilidad de la ingeniería genética, lo cierto es que construirnos a nuestra imagen y semejanza es siempre un ideal

pragmático en el que el fin es arbitrario: lo que decidamos ser será siempre inferior a lo que somos, pues lo elegiremos entre las posibilidades que ya tenemos, dejando de lado otras muchas.

La riqueza interior de la persona, su intimidad, está destinada a coexistir. Coexistencia quiere decir que la persona no puede existir sola o aislada, encerrada en sí misma, porque en ese caso sería contradictoria, es decir, no sería persona, o sería una apertura ocluida. Coexistir es, por el contrario, destinarse —donarse— a otra persona. La persona humana no culmina nunca, nunca puede decirse realizada, no es sino que será, porque desconoce su verdad más propia. La persona busca la verdad y el bien en otra persona, en aquella que los posea, que los sea y que, por eso, pueda darle lo que le falta: el conocimiento de sí. Y para ello ha de ser aceptada. Pero hay que tener en cuenta que la aceptación es también una donación. Por ejemplo, un chico no puede obligar a una chica a casarse con él porque la quiera; o la aceptación es mutua o no hay don. El don no se puede imponer porque entonces ya no es un don. Y el don tampoco implica la adquisición de una deuda por el receptor, pues en ese caso no sería gratuito.

Aunque hemos de convivir con todos, la entrega de la intimidad no puede hacerse 'en general', sino a otra persona, con la que se comparte un proyecto de vida. Por eso el amor donal ha de ser único, estable y fiel, pues no es verdadero si es provisional o compartido. Compartir la intimidad y la vida es lo máximo a que pueden llegar los hombres y las mujeres en su amor mutuo. Es el reconocimiento del valor de la persona por parte de otra persona humana. Pero en este caso lo que se dan es recibido, porque no nos hemos dado el ser ni la capacidad de dar. Por eso, el don pleno solo puede hacerse a Dios: es el reconocimiento del amor de predilección por el que somos lo que somos, y Él es el único Ser Personal que al aceptarlo nos da a conocer quiénes somos verdaderamente. Solo así la persona no queda perpleja, sabe quién es, y evita el peor mal, la soledad: la oscuridad de la inteligencia y la entrega de la persona a las tendencias inferiores de su naturaleza.

3. LA NATURALEZA HUMANA

Con todo lo dicho puede dar la impresión de que nos estamos alejando de la realidad o, al menos, de la experiencia más elemental. En concreto, si el hombre no pertenece a la naturaleza física, ¿cómo es posible que tenga un cuerpo, unas necesidades biológicas y unas tendencias sensibles? ¿No estaremos negando una de las evidencias más inmediatas? La respuesta es que el hombre sí tiene una naturaleza, pero dicha naturaleza lo es de la persona, no del mundo. Esto tiene implicaciones que hemos de ver ahora.

Las leyes físicas y las leyes biológicas rigen también para el cuerpo humano. La ley de la gravedad se cumple en el hombre, y el cuerpo enferma cuando no funciona bien, por eso acudimos al médico. Sentimos hambre y sed, nos cansamos, necesitamos dormir, etc. Estas necesidades no podemos evitarlas, no dependen de nuestra libertad. Hay en el hombre cosas, por tanto, que no dependen de él. Nuestra misma constitución física, y muchos rasgos de nuestro carácter, vienen determinados genéticamente y puede decirse que son 'recibidos'. En parte no somos como queremos ser sino como la 'naturaleza' nos ha hecho. No podemos añadir unos centímetros a nuestra estatura. El cuerpo y su constitución biológica lo recibimos de los padres por generación.

Pero la naturaleza humana no se reduce al cuerpo. Hay, como se acaba de decir, rasgos del carácter que son hereditarios. Además nuestra inteligencia progresa en el conocimiento realizando unas operaciones mentales que son propias del hombre. Incluso la voluntad es 'natural', puesto que no es indiferente sino que está inclinada al bien (por eso los medievales hablaban de la voluntas ut natura).

Negar que hay una naturaleza humana es negar la evidencia. Lo que somos, al menos en parte, lo hemos recibido: tenemos, por así decir, una dotación natural, unas capacidades que no hemos elegido. Esa dotación no es fija sino que puede perfeccionarse, ya que es la naturaleza o modo de ser de la persona que cada uno somos.

4. NATURALEZA Y PERSONA

¿Hasta qué punto somos libres entonces?, ¿qué relación existe entre nuestra naturaleza y nuestro ser? Lo primero que cabe decir es que nos relacionamos con nosotros mismos, lo cual es ya una manifestación de libertad respecto de nuestra naturaleza. Podemos, por así decir, observarnos, mirarnos desde fuera, juzgarnos. Pero ¿quién es ese que juzga y a quién juzga? ¿Puede haber además juicios de 'segundo' o 'tercer' grado? ¿Cuántos seres hay dentro de nosotros?

Estos hechos han dado lugar, a lo largo de los siglos, a diversas teorías. Para unos somos libres por naturaleza; otros han pensado, en cambio, que el alma y el cuerpo son dos seres distintos, y que el cuerpo no es más que una máquina que podemos, con más o menos dificultad, conducir como se conduce un coche o como un jinete gobierna un caballo. También ha habido quienes han defendido que somos unos autómatas que se mueven de modo espontáneo, o sea, sin control. Son intentos de explicar una experiencia inmediata: que la naturaleza y la persona son un solo ser, pero que el propio control, el autodominio, no se da de modo natural ni espontáneo.

Hoy está extendida la idea de que 'mi cuerpo es mío y hago con él lo que me da la gana'. El cuerpo es visto, desde este punto de vista, como algo externo, como una posesión, una cosa de la que se puede disponer. Aunque tenga sus necesidades y sus limitaciones, en última instancia, si cuidamos de su 'mantenimiento', está a nuestra disposición. Se trata de una simplificación que suele tener consecuencias graves y a veces dramáticas, como se comprueba en los casos de drogadicción, alcoholismo, depresiones, estrés, etc.

Somos libres, estamos abiertos al mundo y a los demás, podemos gobernar nuestra propia vida. Es cierto. Pero ello solo es posible según o de acuerdo con nuestra naturaleza. La libertad es algo interior: incluso aunque nos metan en la cárcel o nos amenacen con la muerte, seguimos siendo libres

porque no por eso pueden dominar nuestras decisiones. La libertad interior es fundamental, pero no puede 'manifestarse' más que a través de la naturaleza. Por eso son tan importantes la libertad de pensamiento, de cátedra, de expresión, de asociación, la libertad política, etc. La naturaleza humana es, en primer lugar, la manifestación de la persona.

Lo mismo ocurre con el pensamiento: su manifestación, mediante el lenguaje, es posible por la naturaleza corporal del hombre. No podemos saber con certeza qué piensa otra persona si no nos lo dice ella misma. Podemos 'suponerlo', deducirlo de su conducta, pero también en este caso la suposición y la deducción se fundamentan en manifestaciones externas: en sus gestos, su modo de actuar, etc.

No solo es manifestación. La naturaleza es el 'disponer', lo que nos permite actuar, tener cosas: disponemos en primer lugar de herramientas, del vestido, de una vivienda; el trabajo es el modo como disponemos del mundo que nos rodea, y el trabajo requiere del cuerpo. Disponemos también, y de un modo más profundo, mediante el conocimiento; sin teoría no hay práctica, sin conocimiento no podríamos trabajar. El tener teórico es, por eso, el fundamento del práctico. Pero sobre todo, y en tercer lugar, somos dueños de nosotros mismos gracias a las virtudes. Así como no es posible ser un buen deportista sin entrenar, tampoco es posible ejercer la libertad sin las virtudes. Gracias a la virtud la libertad deja de ser una mera veleidad, un deseo impotente e inoperante. Todo estudiante quiere, por definición, aprobar; pero si no vence la pereza, ese deseo no se hará realidad, y no por dificultades externas, sino porque 'querer' significa poner los medios, gobernar la propia conducta: 'poder' o dominio sobre uno mismo. Ese poder es la virtud.

5. LA NATURALEZA COMO NO DISPONIBLE

Gracias a la naturaleza humana la persona se manifiesta y dispone del mundo y del conocimiento, y se perfecciona a sí misma. En este sentido la persona, más que un ser acabado, será lo que llegue a ser: es un espíritu en el tiempo que debe ejercer su libertad. Por eso la naturaleza humana no puede entenderse como un instrumento o una propiedad de la persona: no es algo extrínseco que puede usarse de un modo u otro, o de lo que se puede prescindir. Forma parte del ser del hombre y, por tanto, no está ella misma 'disponible'.

¿Cómo lograr la coexistencia con el mundo, con los demás y con Dios? ¿Cómo dirigir la propia vida haciendo de ella un don a la persona amada? En el hombre y en la mujer hay, ya se ha visto, muchas tendencias. Queremos demasiadas cosas, nos atraen muchos bienes. Por un lado tenemos necesidades que podemos llamar biológicas; por otra, tenemos también inclinaciones instintivas; además nos mueven los apetitos sensibles; y, por último, está la voluntad, el apetito racional. La primera impresión es que coordinar todas estas instancias para unificarlas y dirigirlas a un mismo fin es difícil.

Todo esto, más los hábitos y las virtudes, las convicciones, las fobias y las inclinaciones favorables, las aptitudes físicas, psíquicas e intelectuales, etc., configuran la personalidad de cada uno. Nos interesan unas cosas, otras nos resultan indiferentes, y otras nos aburren o incluso molestan, y eso en muchos campos: en la literatura, en los deportes, en el trabajo, en el cine, etc. Después de esta enumeración puede sacarse una conclusión pesimista: somos un manojo de fuerzas incontrolables, estamos a merced de ellas, de modo que nuestra vida no está en nuestras manos, el hombre es un ser demasiado complejo. ¿Es cierta esta impresión?

La conducta humana es propiamente humana cuando responde a unos principios y unas convicciones claramente definidos. No es fácil conseguirlo, ni se logra de una vez por todas: cada día hay que esforzarse por ser coherente, no autoengañarse, no llevar una doble vida, no aparentar lo que no somos ni camuflar lo que sí somos. Y esto es posible si la razón gobierna todas las tendencias humanas. Lo que distingue a la persona de los seres no personales es que en estos últimos el conocimiento es una función vital, mientras que en la persona las funciones vitales deben estar en

función de la verdad. Es entonces cuando la conducta manifiesta la intimidad, porque no es errática sino coherente, no es desconcertante sino previsible, no es dispersa sino dotada de unidad. Cuando una persona actúa así, los demás saben qué piensa, qué ama, qué sentimientos le mueven. En definitiva, esa persona ha alcanzado una 'personalidad' propia y madura que la define y la identifica.

Por eso la expresión 'yo soy así', con la que a veces tratamos de justificar nuestra conducta o exigir a los demás que acepten nuestro carácter, gustos, etc., manifiesta normalmente que uno no es como querría o debería ser, que no es dueño de sí mismo. Indica que es la naturaleza la que impone a la persona sus inclinaciones, sentimientos, necesidades, etc., y que la persona acepta ese dominio porque no es capaz de ser dueña de sí misma. Si la persona se encuentra sometida a los instintos, las necesidades fisiológicas, los sentimientos, etc., la frase 'yo soy así' significa que uno no se autogobierna, no se controla: es como es porque no puede ser de otra manera. Queremos que los demás se adapten a nuestro modo de ser, pero no estamos dispuestos a hacer nosotros lo mismo, o sea, cambiar y acomodarnos al modo de ser de los demás.

La mentalidad 'naturalista', según la cual todo lo natural es bueno y no debe ser 'reprimido', olvida que el hombre no es un ser más de la naturaleza, que es persona. Lo natural, evidentemente, no es malo, pero es el anclaje, el cimiento en el que se apoya la persona para manifestarse. Cuando la manifestación se hace imposible porque la naturaleza actúa de un modo descontrolado, la persona fracasa como persona. Ya advertía Aristóteles que los hombres se hacen malos por el placer y por el dolor: porque buscan o rehúyen lo que no deben, cuando no deben o como no deben. A veces hay que renunciar a un placer, y otras hay que resistir el dolor; de lo contrario no lograremos lo que de verdad queremos.

¿Y si lo que queremos es 'lo que nos pide el cuerpo'? Esto solo es posible si la persona renuncia a abrirse a la realidad y a coexistir con los demás. El animal, para el que el conocimiento está en función de sus necesidades, ocupa siempre el centro de su mundo: las cosas son para él medios. En el hombre esta actitud solo puede darse si, culpablemente, no quiere tener en cuenta que las otras personas no son nunca un medio para la satisfacción de

sus apetencias. Tampoco el mundo físico es una posesión absoluta de uno o de todo el género humano. De ahí que renunciar a comportarse como persona, a coexistir, degrade a quien así actúa, desordene el mundo y haga difícil e incluso imposible la convivencia. Una vez más hay que recordar que el egoísta no es el modelo de conducta, de hombre feliz.

6. NATURALEZA Y CULTURA

Todo lo dicho pone de manifiesto que el hombre no encuentra en la naturaleza lo que necesita, ni siquiera lo que puede satisfacer sus necesidades más elementales. No podría sobrevivir si viviera en 'estado natural', porque no está adaptado al medio, porque no forma parte de él. Habitar el mundo es, para el hombre, trabajarlo, adecuarlo a sus necesidades, cultivarlo, y, de ese modo, hacerse un mundo a la medida de sus necesidades y de su destino trascendente.

Cultura viene de cultivar, y se aplica tanto a la persona como a sus productos. Se dice que una persona es muy culta cuando ha adquirido muchos conocimientos, cuando ha desarrollado sus capacidades. Pero también es cultura el producto de una civilización, y en este sentido hablamos de la cultura griega, egipcia o de occidente. Esos productos no son solo las realidades materiales, monumentos, arte, literatura, etc., sino también las leyes, la organización política, el sistema de valores, las ideas religiosas, etc.

La cultura es posible porque el hombre es un ser inteligente y libre. Gracias a la inteligencia conoce qué son las cosas no de un modo subjetivo —qué son para él—, sino objetivo. Subjetivamente la mayor parte de las cosas no son nada, no sirven, de modo inmediato, para sus necesidades. Además, de esa manera, la cultura no tendría lugar, no nacería: nos contentaríamos con lo inmediato. La apertura a la verdad hace que el hombre tenga otras necesidades, forje proyectos, anticipe el futuro, piense en los demás. Es decir, la inteligencia nos eleva por encima de las necesidades fisiológicas y nos permite ver en el mundo posibilidades que están más allá de su mera realidad física. Un edificio puede ser una vivienda, un aula, un laboratorio, un hospital, un hotel, un teatro, etc. Los materiales son los mismos, pero el 'producto' no es natural. La inteligencia descubre posibilidades que solo la libertad es capaz de aprovechar.

Por otro lado las necesidades humanas no son naturales ni fijas. No son naturales porque incluso lo más natural como es alimentarnos, lo convertimos en algo artificial, en un proceso cultural. Cocinar, usar platos y cubiertos, beber vino o refrescos, etc., solo es posible 'elaborando' los alimentos. Si alguien comiera con las manos y a mordiscos diríamos que come como un animal, no como un hombre. Y al contrario, pretender que un perro use cubiertos resulta absurdo.

Tampoco son fijas las necesidades humanas. La cultura, al avanzar, crea nuevas cosas que, a su vez, dan lugar a nuevas necesidades. A veces se intenta hacer listas de las necesidades básicas del hombre, pero ni siquiera en eso se ponen de acuerdo los psicólogos. No es extraño. ¿Podríamos vivir como hombres si atendiéramos solo a la comida, la bebida, la sexualidad, el sueño, y otras cosas semejantes?, ¿sería esa una vida verdaderamente humana? ¿No es más propio del hombre el deseo de saber? Además, ¿cómo comer si no cazamos, cultivamos la tierra, preparamos los alimentos, nos sentamos en sillas y nos apoyamos en una mesa? ¿Beberemos en la primera charca que encontremos? ¿No almacenaremos el agua para prevenir las sequías?

En nuestra cultura el coche es, para la mayoría de las personas, una necesidad. Lo mismo puede decirse del teléfono, la radio o el ordenador. Si los consideráramos superfluos, volveríamos a la edad de piedra. La vivienda es cara, pero no podemos volver a las cavernas. La electricidad, ¿es un lujo, un capricho, o una necesidad? Hace dos siglos no existían estos adelantos, pero eran necesarios otros. Los ejemplos son incontables, y la conclusión no es que ahora somos más caprichosos, sino que la cultura progresa, que, al hacer realidad una posibilidad, se abren otras que deben ser aprovechadas porque hacen la vida más humana. Facilitar la comunicación entre los hombres, por ejemplo, no es un lujo o algo neutro. Y ahí intervienen las carreteras, los coches, los trenes, los aviones, el teléfono, la radio, la televisión, los ordenadores, etc.

El hombre es un ser cultural. No puede vivir en la naturaleza. Y como la cultura es histórica y depende de la libertad, del aprovechamiento de las oportunidades que nosotros mismos suscitamos, es también relativa: cambia con los tiempos y con los pueblos. Por eso distinguimos entre la cultura

china, la rusa, la de los países nórdicos o los mediterráneos, etc. Donde no hay aceite de oliva hay que cocinar con manteca o con otro tipo de aceite. Y donde hace frío no se puede vestir igual que en las zonas tropicales.

7. ¿H ACIA UNA CULTURA ÚNICA?

La facilidad de las comunicaciones y del comercio ha hecho que las distancias apenas cuenten. La misma música se puede oír en los cinco continentes; productos fabricados en Japón se venden en todo el mundo; una retransmisión televisiva puede ser vista en cualquier parte. Las instrucciones de uso de un electrodoméstico están redactadas en seis o siete idiomas. Las fronteras son tan permeables que son casi inexistentes. ¿Quiere decir esto que dentro de poco habrá una sola cultura universal? ¿Qué cultura será esa? ¿Nos vendrá impuesta o podremos elegirla? Es uno de los problemas que plantea el fenómeno conocido como 'globalización'.

Es evidente que hay productos culturales que deberían estar disponibles para todos. No es lo mismo arar con un mulo que con un tractor, tener calefacción en invierno o no tenerla. El progreso técnico, en principio, debe estar al servicio del hombre y, por tanto, su extensión beneficia a todos. Hoy no es aceptable contratar a una persona para que nos abanique o espante las moscas. En este sentido, y dejando de lado ahora los problemas de tipo económico y social, hay productos culturales que valen para todos y en todas partes, y consideramos una injusticia que no se puedan beneficiar de ellos algunos hombres o algunos pueblos. Es el caso, por ejemplo, de los avances médicos, de la lucha contra enfermedades endémicas en países pobres que podrían superarse si dispusieran de los medios adecuados.

Pero la cultura incluye otros elementos que no pueden ni deben imponerse. En un primer nivel, cada pueblo tiene sus tradiciones, sus trajes populares, su música, sus bailes, su folklore. Aquí la variedad es una riqueza. También

existen muchas lenguas, y cada una ha desarrollado una literatura e incluso ha modelado un modo de pensar. Los campos semánticos de una lengua no coinciden con los de otras, y esto manifiesta otra mentalidad, tan válida, en principio, como cualquier otra. Y sobre todo la cultura se funda en valores humanos, sociales, morales, religiosos, etc., cuyo valor sí puede medirse. La esclavitud, el canibalismo, los sacrificios humanos, etc., atentan gravemente contra la dignidad humana y, por tanto, no son verdaderas manifestaciones culturales, sino errores o aberraciones inaceptables. Hoy somos muy sensibles a temas como la discriminación por motivos de sexo, raza, lengua, clase social, etc., y este hecho es muy positivo porque corrige errores históricos basados en prejuicios. En este punto se va imponiendo la mentalidad de que existen unos derechos humanos que son inalienables y que deben ser respetados en todas partes, al margen de las diferencias culturales.

Con las culturas pasa, en cierto modo, como con las lenguas: ¿puede lograrse que todos los hombres hablen la misma? La respuesta es no. Las lenguas están vivas, evolucionan, cambian, se adaptan a las circunstancias: son los hablantes quienes las configuran y le dan características diversas según el uso, el lugar, el modo de vida, etc. Por eso, dejando a salvo lo referente a los derechos humanos, ninguna cultura puede considerar que las demás son inferiores porque su folklore, su lengua, sus costumbres, etc., sean distintos. Más aún, aquí la antigüedad es un valor, no un defecto, porque si se ha mantenido a lo largo de muchas generaciones, es porque ha demostrado que es 'humana', que favorece la convivencia y la identidad de un grupo de personas.

8. LA CULTURA COMO CONTINUACIÓN DE LA NATURALEZA

¿Todo lo que el hombre hace es positivo para él y para la naturaleza? ¿Todo lo que puede ayudar a vivir una vida mejor debe ser valorado como una

conquista de la técnica? Hoy estamos muy sensibilizados frente a los desastres ecológicos porque hemos tomado conciencia de que el hombre es capaz de destruir, de que no todo lo que podemos hacer debemos hacerlo. Pero ¿qué criterio debe decidir qué cosas son valiosas y cuáles no?

La manipulación de la naturaleza se realiza mediante la técnica. Por eso el problema ecológico se plantea siempre ante el progreso técnico. ¿Por qué hay progresos que más bien son un retroceso? ¿Por qué hemos de privarnos de algunas ventajas, comodidades, fuentes de riqueza, si están a nuestro alcance? ¿Por qué hemos de respetar la naturaleza como si la persona no estuviera por encima de ella? En definitiva: ¿qué límites, y por qué, debemos autoimponernos en el uso de la naturaleza?

Para poder responder correctamente ha de tenerse en cuenta que el problema ecológico es, fundamentalmente, un problema moral. Enfocado desde otra perspectiva no puede resolverse. Somos nosotros mismos los que hemos de imponernos unas normas de conducta, exigibles a todos, es decir, de valor universal. Esto es así porque el progreso técnico beneficia o daña, en primer lugar, al propio hombre. Experimentar con seres humanos, por ejemplo, puede hacer que la medicina progrese más rápidamente que si se 'pierde tiempo' haciéndolo antes con animales. Pero ya se ha dicho que la persona está por encima de su especie biológica y que, por tanto, no se la puede considerar como un número.

Además, en segundo lugar, la naturaleza no es propiedad de nadie, ni de un individuo, un grupo, una cultura o un pueblo; tampoco pertenece a los que viven en la actualidad, pues las generaciones futuras necesitarán de sus recursos. El abuso de las fuentes de energía, la contaminación, la desaparición de especies vegetales o animales, etc., no puede justificarse con la excusa de obtener un mayor rendimiento económico, que no sería más que una manifestación de egoísmo.

En tercer lugar, no somos dueños de la naturaleza sino administradores de sus riquezas. La naturaleza es un don gratuito que se nos ofrece, pues no la hemos creado, ni la hemos dotado de su legalidad. Ponerla al servicio del hombre, respetándola, es elevarla a un fin más alto que el que ella posee y, en ese sentido, es 'continuarla', enriquecerla, añadirle una plusvalía. Si se la

destruye, en cambio, pierde su valor intrínseco, se empobrece y se la rebaja a la condición de un instrumento de usar y tirar.

9. LA INGENIERÍA GENÉTICA. ¿P ODEMOS 'CREAR ' HOMBRES?

El progreso de la técnica incluye también el mayor conocimiento del cuerpo humano. La medicina se ha desarrollado en tal grado que ha hecho posible 'manipular' también nuestro propio cuerpo. En principio esto es muy positivo, pues ahora es posible curar enfermedades que, hasta hace poco, no tenían remedio. La disminución de la mortalidad infantil y el aumento de la vida media, son datos que confirman que el progreso beneficia directamente al hombre.

La genética y la biología molecular hacen posible prevenir enfermedades hereditarias. No solo se puede saber qué enfermedades puede contraer una persona, sino que es posible, en gran medida, evitar que se desarrollen. La medicina preventiva hará menos necesarias las intervenciones quirúrgicas, siempre peligrosas y agresivas para el paciente. Todo esto supone un avance inimaginable.

Pero la manipulación del hombre por el hombre entraña a la vez graves peligros. Así como clonar a un hombre es 'fabricar' otro idéntico y, por tanto, a medida, podemos caer en la tentación, igualmente, de 'mejorar' la especie biológica hombre. Existen ya bancos de semen de personas elegidas por su inteligencia, su carácter, su forma física, etc., pero también será posible producir mutaciones genéticas con vistas a crear hombres teóricamente más perfectos, más sanos, o quizás más que hombres. Ante este hecho, cada día más próximo, ¿qué criterio debe seguirse? ¿Es lícito hacerlo o, por el contrario, estamos ante un dominio del hombre por el hombre inaceptable desde todos los puntos de vista?

¿Qué criterio debe usar un científico para 'mejorar' al hombre? ¿Cómo saber que determinadas manipulaciones genéticas optimizarán e incluso darán lugar a una nueva especie biológica superior? Puesto que sabemos qué fenómenos son patológicos, todo lo que ayude a curar o prevenir enfermedades, respetando la dignidad de la persona, es admisible y no presenta, de entrada, problemas éticos y antropológicos. En cambio, provocar mutaciones genéticas para crear un superhombre o un hombre diseñado a medida, es una injerencia en el ser del hombre. ¿Qué debe decirse en este caso?

Resumiendo lo visto en este capítulo, puede decirse que el hombre no tiene un cuerpo sino que es también su cuerpo. El cuerpo no es una máquina que cada uno maneja según su parecer, o un instrumento que la persona usa para sus fines. El cuerpo humano forma parte del ser del hombre, y por eso se ha dicho que la naturaleza humana es 'indisponible'. ¿Por qué es esto así? La respuesta podemos verla en el siguiente texto: 'para autorizar la referida manipulación se invoca que el hombre, tal como hoy existe, es el resultado de la historia de la evolución natural, y que la actividad humana planificada no es a fin de cuentas una causa de inferior calidad que las mutaciones ciegas debidas a radiaciones cósmicas. ¿Por qué ha de ser peor el homme de l'homme que el homme de la nature?... Los hombres no son sujetos trascendentales que dispongan de un instrumento —es decir, de un cuerpo — que eventualmente haya que mejorar. Mejorar, ¿para qué? Para fines humanos, pero los fines humanos derivan de la naturaleza humana, por muy contingente que esta pueda ser. No disponemos de ningún criterio para distinguir una parte no contingente de nosotros mismos, llamada persona o subjetividad, de otra contingente disponible para reconstrucciones caprichosas. ¿Con vistas a qué fines deberíamos hacer esa reconstrucción? Pues con la reconstrucción modificaríamos también los fines' [46].

La manipulación genética con el fin de hacer del hombre otra cosa no puede ser admitida: se opone a la dignidad humana y, sobre todo, no lleva a ninguna parte, porque solo por naturaleza sabemos lo que es el hombre. No podemos 'inventar' al hombre. Manipulamos los animales, los criamos, engordamos, cruzamos, etc., con un fin pragmático: que den más carne, que esa carne sea de más calidad, que se reproduzcan más rápidamente. ¿Esas manipulaciones mejoran al animal en cuanto animal o en cuanto a los fines

que se propone el ganadero? Está claro que lo hacemos con vistas a nosotros. Lo mismo ocurre si se manipula al hombre: los criterios que se usen los determinarán los técnicos, los padres o el Estado de acuerdo con fines siempre subjetivos y discutibles. En el momento en que se admitan, el resultado, sea el que sea, no será ya un hombre, sino un ser que no será dueño de sí mismo porque habrá sido diseñado por otros con un fin determinado. Si el fin le viene dado, su libertad está entonces de sobra.

Desde luego, a quien defienda que es dueño de sí mismo y puede hacer lo que le dé la gana, estos argumentos no le dirán nada, pero tampoco le dirá nada cualquier otra cosa que se le diga puesto que, por principio, ha antepuesto su 'proyecto' voluntario a cualquier razón; más aún, no admitirá más razones que las que avalen su proyecto.

La persona no pertenece a la naturaleza física. Si no se admite este hecho, la técnica, que por ser obra del hombre debe estar a su servicio, se volverá contra él, y se llegará al dominio de unos hombres sobre otros, o sea, a la esclavitud.

10. LA SEXUALIDAD HUMANA

Hoy día la existencia de la naturaleza humana, como hemos visto reiteradamente, es negada por algunas ideologías —especialmente por la ideología de género—, más por motivos ideológicos que por razones filosóficas o científicas.

De entrada, los defensores de esta ideología se autotitulan 'neonominalistas'. El nominalismo niega la existencia de naturalezas comunes a muchos individuos: no solo la naturaleza humana, sino también la naturaleza de cualquier otro género de seres, ya sea de los perros, gatos, caballos, etc. Para el nominalismo no es posible conocer lo que las cosas son; solo conocemos lo singular; ¿qué se corresponde, en la realidad, con los

conceptos universales? La respuesta es nada. En realidad, más que conceptos universales, lo que hay son 'nombres' comunes (de ahí la denominación de 'nominalismo') que aplicamos a un conjunto de cosas que agrupamos arbitrariamente bajo el mismo nombre porque nos parece que tienen alguna característica común. Así, por ejemplo, hablamos de 'vertebrados', o de 'mamíferos', pero también de 'hombres', aunque, en realidad, según el nominalismo, cada individuo es distintos o, por decirlo gráficamente, agota su especie.

Si a esto se añade la concepción de la libertad como autonomía y como espontaneidad, resulta que cada uno debe hacerse a sí mismo. En concreto, en el caso de la sexualidad, esta ideología niega que el hecho de nacer con órganos sexuales masculinos o femeninos determine el 'género'; cada uno puede y debe elegir —e incluso cambiar a lo largo de la vida— el género al que desea pertenecer. La razón de fondo es que —dicen— lo natural-biológico no debe determinar a la libertad sino al contrario: debe ser la libertad la que domine y controle a la naturaleza puramente biológica.

En realidad, la ideología de género tiene un trasfondo más complejo, pues va unida a la llamada 'liberación de la mujer', es decir, a la ideología de origen marxista que busca —más bien habría que decir que necesita— liberar siempre a alguien para poder seguir existiendo. El marxismo, en principio, buscaba la liberación de la clase obrera, y dio lugar a diversas corrientes o movimientos políticos, especialmente tres: el comunismo, el socialismo y la social-democracia.

Pero con la caída del llamado 'socialismo real', es decir, de la Unión Soviética —caída que no fue provocada desde el exterior sino que fue un hundimiento del sistema por inconsistencia—, las ideologías de inspiración marxista se quedaron, en cierto modo sin objeto. Resultaba que la clase obrera vivía mejor en las democracias liberales que en las autodenominadas 'repúblicas democráticas': en occidente tenían sindicatos libres, seguros sociales, derecho a la huelga, etc., cosas de las que carecían en los países comunistas.

Al quedarse sin 'objeto', tuvieron que buscar a otras personas 'oprimidas' a las que liberar o, de lo contrario, la ideología dejaba de tener su razón de ser. El nuevo objeto lo encontraron en la mujer, a la que consideraron ahora

como 'la proletaria del proletario'; en efecto, mientras el obrero está trabajando en la fábrica, en casa su mujer trabaja 'gratuitamente' para él: le lava la ropa, hace la comida, limpia la casa, etc., y, sobre todo, es objeto sexual del obrero. La conclusión inmediata fue la siguiente: la liberación de la mujer es la liberación sexual de la mujer.

El matrimonio y la familia 'atan' a la mujer de tal modo al varón que le impiden 'realizarse' en todos los ámbitos de la vida pero, especialmente, en el campo sexual; la maternidad la mantiene 'esclavizada' a las tareas del hogar, la somete al varón y hace imposible que desarrolle sus capacidades. En definitiva: el matrimonio tal y como se ha entendido 'tradicionalmente' es el enemigo número uno de la liberación de la mujer.

Ideología de género y liberación de la mujer van unidos; no pueden separarse porque son las dos caras de la misma moneda. Si el varón puede desarrollar su actividad sexual sin responsabilidad, sin temor a embarazos, etc., ¿por qué no poner los medios para que la mujer pueda hacer lo mismo? Si desea tener hijos, debe ser libremente, con quien quiera y cuando quiera; pero si no lo desea, deben proporcionársele todos los medios para 'liberarla'. Con mayor motivo debe quedar libre de todo compromiso conyugal y familiar; la libertad es lo primero, y la libertad no admite compromisos de por vida. La sociedad sin clases del marxismo 'clásico' es sustituida ahora por la sociedad sin sexo: el nuevo paraíso en la tierra, la liberación absoluta. La sexualidad, elegida libremente, es la que debe 'modelar' la sociedad y las relaciones humanas.

Quizás pueda parecer, a primera vista, que la ideología de género, además de no ir a ningún lado, pues valora la reproducción como un mal, es una moda pasajera, fruto de un hedonismo desenfrenado. Pero en realidad encierra toda una visión del hombre contraria no solo a la cristiana, sino al sentido común más elemental. Benedicto XVI, citando a un autor judío, la resume así: 'El gran rabino de Francia, Gilles Bernheim, en un tratado cuidadosamente documentado y profundamente conmovedor, ha mostrado que el atentado, al que hoy estamos expuestos, a la auténtica forma de la familia, compuesta por padre, madre e hijo, tiene una dimensión aún más profunda. Si hasta ahora habíamos visto como causa de la crisis de la familia un malentendido de la esencia de la libertad humana, ahora se ve

claro que aquí está en juego la visión del ser mismo, de lo que significa realmente ser hombres. Cita una afirmación que se ha hecho famosa de Simone de Beauvoir: 'Mujer no se nace, se hace' (' On ne naît pas femme, on le devient '). En estas palabras se expresa la base de lo que hoy se presenta bajo el lema ' gender ' como una nueva filosofía de la sexualidad. Según esta filosofía, el sexo ya no es un dato originario de la naturaleza, que el hombre debe aceptar y llenar personalmente de sentido, sino un papel social del que se decide autónomamente, mientras que hasta ahora era la sociedad la que decidía. La falacia profunda de esta teoría y de la revolución antropológica que subyace en ella es evidente. El hombre niega tener una naturaleza preconstituida por su corporeidad, que caracteriza al ser humano. Niega la propia naturaleza y decide que esta no se le ha dado como hecho preestablecido, sino que es él mismo quien se la debe crear. Según el relato bíblico de la creación, el haber sido creada por Dios como varón y mujer pertenece a la esencia de la criatura humana. Esta dualidad es esencial para el ser humano, tal como Dios la ha dado. Precisamente esta dualidad como dato originario es lo que se impugna. Ya no es válido lo que leemos en el relato de la creación: 'Hombre y mujer los creó' (Gn 1,27). No, lo que vale ahora es que no ha sido Él quien los creó varón o mujer, sino que hasta ahora ha sido la sociedad la que lo ha determinado, y ahora somos nosotros mismos quienes hemos de decidir sobre esto. Hombre y mujer como realidad de la creación, como naturaleza de la persona humana, ya no existen. El hombre niega su propia naturaleza. Ahora él es solo espíritu y voluntad. La manipulación de la naturaleza, que hoy deploramos por lo que se refiere al medio ambiente, se convierte aquí en la opción de fondo del hombre respecto a sí mismo. En la actualidad, existe solo el hombre en abstracto, que después elije para sí mismo, autónomamente, una u otra cosa como naturaleza suya. Se niega a hombres y mujeres su exigencia creacional de ser formas de la persona humana que se integran mutuamente. Ahora bien, si no existe la dualidad de hombre y mujer como dato de la creación, entonces tampoco existe la familia como realidad preestablecida por la creación. Pero, en este caso, también la prole ha perdido el puesto que hasta ahora le correspondía y la particular dignidad que le es propia. Bernheim muestra cómo esta, de sujeto jurídico de por sí, se convierte ahora necesariamente en objeto, al cual se tiene derecho y que, como objeto de un derecho, se puede adquirir. Allí donde la libertad de hacer se convierte en libertad de hacerse por uno mismo, se llega

necesariamente a negar al Creador mismo y, con ello, también el hombre como criatura de Dios, como imagen de Dios, queda finalmente degradado en la esencia de su ser. En la lucha por la familia está en juego el hombre mismo. Y se hace evidente que, cuando se niega a Dios, se disuelve también la dignidad del hombre. Quien defiende a Dios, defiende al hombre'. [47]

Sin la reposición del nominalismo —hoy denominado 'neonominalismo'—, que no solo no admite la existencia de la naturaleza humana sino que, en consecuencia, tampoco reconoce la existencia de la 'ley natural' (o sea, una ley moral derivada de dicha naturaleza), esta ideología sería impensable. Pero lleva a tantas contradicciones y arbitrariedades —en el fondo a tantos 'dogmatismos'— que recuerda al nihilismo de Nietzsche.

Para Nietzsche el hombre no es 'hijo' sino que se hace a sí mismo. Para la ideología de género y el feminismo radical la mujer no es 'madre', ni su hijo es tampoco 'hijo' (algunos hablan de 'progenitor A y progenitor B'). Pero entonces el ser humano es un 'perro callejero', no puede reconocerse, carece de identidad por más que se haga y rehaga una y mil veces a lo largo de su vida. Además, como pura ideología, carece de toda base científica, pues no hay ningún manual serio —científico— de anatomía o fisiología que avale sus tesis, por más que intenten cambiar incluso las conclusiones de la ciencia y 'reconstruirla' de acuerdo con su ideología.

En el fondo se pretende 'troquelar' al hombre, hacer un hombre nuevo, no a imagen y semejanza de Dios, sino a imagen del hombre, construido al margen de la sexualidad y del matrimonio: ingeniería genética, fecundación in vitro, experimentos entre genes humanos y óvulos fecundados de animales, madres solteras por fecundación in vitro, madres a los 60 años, bancos de semen, compra-venta de óvulos, clonación terapéutica, aborto eugenésico, etc.

Sobre este tema declaraba el Cardenal Ratzinger [48] : '... Ahora presenciamos cómo los seres humanos empiezan a disponer del código genético, a servirse realmente del árbol de la vida y a convertirse a sí mismos en dueños de la vida y de la muerte, a montar la vida de nuevo; desde luego es necesario prevenir de verdad al ser humano sobre lo que está ocurriendo: está traspasando la última frontera.

'Con esta manipulación, un ser humano convierte a otro en su criatura. Entonces el ser humano ya no surge del misterio del amor, mediante el proceso en definitiva misterioso de la generación y del nacimiento, sino como un producto industrial hecho por otros seres humanos. Con ello queda degradado y privado del verdadero esplendor de su creación.

'Ignoramos lo que sucederá en el futuro en este ámbito, pero de una cosa estamos convencidos: Dios se opondrá al último desafuero, a la última autodestrucción impía de la persona. Se opondrá a la cría de esclavos, que denigra al ser humano. Existen fronteras últimas que no debemos traspasar sin convertirnos personalmente en destructores de la creación, superando de ese modo con creces el pecado original y sus consecuencias negativas'.

Lo mínimo que puede decirse de esta ideología es lo que, acerca del marxismo y del psicoanálisis, en las que por cierto se basa, escribiera ya Popper: no son científicas porque por su misma naturaleza impiden ser criticadas. Lo propio de las proposiciones científicas es poder ser sometidas a prueba, a falsación. Pero si quien pretende hacerlo es tachado inmediatamente de homófobo, la teoría se enroca en sí misma e impide que se la estudie como una teoría científica, pues quien pretenda realizar la más mínima crítica queda descalificado de antemano.

Por suerte la naturaleza, por más que se la pueda forzar y atacar, siempre resiste; si pudiéramos destruirla, nos destruiríamos a nosotros mismos; y eso ocurre también con la naturaleza humana. Por eso, antes o después, impondrá su verdad, y quien no la acepte se autodestruirá. Quizás haya que pagar un precio elevado, pero la naturaleza es más terca que la sinrazón y al final nos enseñará, si no la verdad sobre nosotros mismos, al menos el error en el que hemos incurrido.

Las ideologías de la liberación olvidan que el hombre es libre 'nativamente' y que su libertad tiene un sentido, que no es la 'autorrealización', sino la destinación, la donación, hacer de uno mismo un don. Enredarse en la tarea de liberarse de la propia naturaleza solo lleva a destruirse, a dejar de ser lo que ya se era y a no llegar a ser nunca lo que estamos llamados a ser.

11. LA DIGNIDAD DE LA PERSONA

Persona, por tanto, no es solo un nombre que usamos para distinguirnos de los animales. La persona es libre, y la libertad es una novedad radical, no predeterminada. Por eso puede decirse que la persona no es sino que será. En física basta conocer las condiciones iniciales y las fuerzas que actúan para 'calcular' lo que va a ocurrir. Las condiciones iniciales de la persona, su naturaleza, no merman su libertad, sino que sirven de cauce para su expresión. La persona será lo que quiera llegar a ser, cumplirá o no su destino, aceptará o no su propio ser, si se empeña en esa tarea.

A veces se piensa que la libertad consiste en la pura indeterminación y en la espontaneidad. La espontaneidad es una mala concepción de la libertad, porque lo espontáneo es lo que actúa sin autocontrol y sin un proyecto previo; la espontaneidad es la pura arbitrariedad que, al no proponerse ningún fin, no va a ninguna parte. Tampoco la indeterminación define con propiedad la libertad. Hace falta, efectivamente, no estar determinado para ser libre, pero no basta con ello. La autodeterminación que caracteriza a la libertad es posible por la apertura a la realidad, es decir, por el conocimiento. La ignorancia no es el punto de partida ideal para ejercer la libertad sino al contrario, su peor enemigo, lo que la convierte en espontaneidad.

La libertad es el fundamento de la dignidad de la persona porque indica que la persona está destinada a la trascendencia, a Dios, y que, por eso, cada persona es una novedad, no un caso o un ejemplar de una especie biológica: cada una es distinta de todas las demás, posee una individualidad que es fruto de sus decisiones libres, del destino que se marca a sí misma. Por eso la persona no puede ser usada solo como medio para los fines de otros. Instrumentalizarla es esclavizarla, rebajarla a la condición de cosa, apartarla de su fin. Cada persona merece respeto, o sea, que no se le asigne un valor o un precio, sino que se la considere, en cierto modo, como un absoluto: su

vida no está en función de determinados intereses sociales, políticos, económicos, biológicos, etc.

Si no está en función de otros fines, habrá que concluir que la persona es, en cierto sentido, un fin en sí. No es posible plantearse 'para qué sirve' o qué papel debe desempeñar en el mundo, la sociedad, la economía, etc. Al contrario, todas estas cosas deberán estar en función de ella. Sin embargo, esta visión de la dignidad personal puede originar equívocos. Por ejemplo, ¿significa que cada una debe vivir exclusivamente para sí misma?

Kant ha sido, sin duda, el filósofo que más ha tratado sobre la persona como fin en sí misma. Para él el fundamento de su dignidad es el siguiente: 'todo ser racional como fin en sí mismo debe considerarse al mismo tiempo, con respecto a todas las leyes a las que pueda estar sometido, como legislador universal, porque precisamente esta propiedad de sus máximas de ser aptas para la universal legislación le señala como fin en sí mismo...' [49]. Si el ser racional es aquel que se da a sí mismo su propia ley, no puede ser más que fin en sí mismo. El supremo legislador —y eso es la persona para Kant—, no puede estar sometido a fines externos, pues en ese caso dependería de algo o de alguien. Por consiguiente, la autonomía de la voluntad manifiesta que la persona es un fin en sí y que, por ello, en lugar de valor, posee dignidad.

Sin embargo el argumento de Kant es circular: el ser racional es fin en sí mismo porque es el legislador universal, y es el legislador universal porque es fin en sí mismo. Kant piensa que la persona ha de actuar como si no tuviera naturaleza, pues esta le inclina siempre a fines particulares y egoístas; de ahí concluye que la razón ha de darse su propia ley, es decir, que solo si actúa de modo autónomo, obra como ser racional, sin dejarse llevar por inclinaciones e instintos. Según esto la naturaleza humana es enemiga de la persona, la cual ha de desligarse de ella e incluso oponerse a sus tendencias.

Es cierto que podemos ser esclavos de nuestra naturaleza, pero el fin de la persona no es liberarse de ella. Eso es falso y además implica una visión pesimista del ser humano. Si el hombre es el ser cognoscente, no puede ser fin en sí en el sentido que Kant da a esta expresión, porque está abierto a la trascendencia, es decir, porque está llamado a ir más allá de sí mismo: a

coexistir con el mundo, con los demás y con Dios. Un ser destinado a ser aceptado por Dios es un ser que solo será lo que debe ser, que solo sabrá verdaderamente quién es, si dicha aceptación tiene lugar. Por tanto, la dignidad de la persona no deriva de su autonomía, la cual más bien le aísla, sino de su capacidad nativa de destinarse —donarse— a la Verdad y el Bien personales. El sentido trascendente de su vida es incompatible con que sea tratado o considerado solo como medio para fines determinados por otros. La dignidad, el valor absoluto de cada hombre y de cada mujer, encuentra ahí su verdadero fundamento. En este sentido todo hombre, incluso el más criminal, merece respeto, pues es siempre, al menos, un ser potencialmente moral, capaz de rectificar y cambiar de vida.

12. EL SENTIDO DE LA VIDA

Hemos llegado anteriormente a dos conclusiones importantes que vamos a recordar. Pero nos falta la tercera y fundamental. Ahora estamos en condiciones de añadirla.

Las conclusiones anteriores eran las siguientes:

1. El hombre no es un animal más, ni siquiera el más evolucionado.

2. El fin o sentido de la vida humana, en consecuencia, no es 'natural', puesto que, según el punto uno, no pertenece a la naturaleza física.

3. Ahora podemos concluir: el sentido de la vida humana es trascendente; no pertenece a este mundo sino que es directamente Dios, que es su Creador.

Este último punto no significa que no deba vivir en el mundo; al contrario: el hombre consta de cuerpo y alma y se eleva al Creador mediante el trabajo y la coexistencia con las demás personas. Mediante el trabajo eleva el

mundo material a un fin más alto del que posee, pues lo une a su destino trascendente. Con la coexistencia mutua con otras personas humanas logra lo que solo nunca alcanzaría: hacer de su vida un servicio, un don, aunque el destinatario final siempre es Dios, del cual son imagen y semejanza las demás personas.

Terminamos con unas palabras que resumen bien lo dicho hasta este momento: 'la libertad no debe confundirse con independencia, porque en tal situación su ejercicio sería vano. La libertad es imposible sin la réplica [...]. Al ser muy libre tengo que serlo respecto de Dios, pero no de un Dios en soi... Es menester que haya correspondencia: si soy persona, Dios es persona. La libertad prueba la existencia del Dios personal. Pero también es una prueba de la personalidad de los demás hombres' [50].

Dicho de un modo directo y sin rodeos, 'la libertad es incompatible con que exista una sola persona... La soledad es la muerte de la libertad' [51]. El ideal moderno de autonomía o, como definía Kant a la Ilustración, de emancipación, de suerte que cada uno pueda vivir su vida como quiera con tal de no limitar la libertad de los demás, no es un modo verdaderamente humano de vivir, porque, en definitiva, conduce a la soledad.

La verdadera libertad es apertura, pero no por dispersión, sino por entrega de la intimidad, es decir, por amor. 'Si acudimos a una forma muy popular del mito heroico, que está vertido en forma de cuento, encontramos todos estos elementos estructurales [del sentido de la vida] en el cuento de Caperucita Roja.

'Primero está la madre de Caperucita que le da un encargo: llevar una cesta con pan y miel a la abuela, que es el beneficiario. Pero ‘ten cuidado, porque te saldrá al paso el lobo’: es el adversario. El sujeto, el héroe del cuento, es Caperucita. Sin todos estos elementos, el mito heroico es incompleto. Con todos ellos el mito heroico es una manera muy profunda de entender la aventura humana.

'...Si no hay quien encargue, no hay tarea para la libertad nativa. Si alguien no acepta el encargo, no hay sujeto libre. Si no hay adversario, la cosa no tiene gracia, y si no hay beneficiario, no tiene sentido (libertad de destinación)' [52].

Por tanto, cabe afirmar que 'por encima del amor habitual está... la donación entera del ser personal, su entrega a un destinatario más allá de toda finalidad perseguible. Eso es lo propio de la criatura libre respecto de su Creador; y requiere, por tanto, del conocimiento del propio ser personal como creado. La donación es más que el amor, y en principio sucede a este como su culminación, aunque también puede antecederlo. No es bastante el amor, y la correspondencia que lleva aneja, porque la profundidad del ser personal aspira al encuentro de un ser al que quepa entregarse por completo; total entrega que excede los límites del amor, aunque en este se manifieste y de él proceda usualmente; además, la entrega comporta aceptación. El término de la destinación humana es Dios, pero destinarse a él no es solo amarle. La donación no es amor, porque no es un acto de la voluntad, ni un hábito suyo; sino primario respecto de ella y de él: es el acto de ser donal de la persona' [53]. No es solo la voluntad sino la persona entera la que hace de sí un don; ese y no otro es el sentido, el destino del ser personal humano, mucho más elevado que cualquier otro que podamos imaginar por nosotros mismos.

El hombre sabe que necesita ser salvado, y que dicha salvación ha de serle otorgada como un don gratuito. Vive de esperanza, pero no de una esperanza vana o utópica, sino de la esperanza propia de quien se sabe hijo pre-dilecto, amado previamente, amado gratuitamente, porque así es el verdadero amor. Y la esperanza no es vana si la vida tiene como sentido corresponder a ese amor. De este modo el horizonte se abre, porque desaparece la sinrazón, la locura, la soledad y el nihilismo del intento de autosalvación. Aceptar que el hombre no es autosuficiente no es ninguna desgracia; al contrario, es reconocer que no está solo, que no es un huérfano ni un inclusero.

[43] 'La intimidad de la persona es más radical que la inmanencia cognoscitiva... Asimismo, es más radical que la virtud... Ahora bien, la intimidad no es un ámbito cerrado, sino abierto hacia dentro en tanto que la persona es donal... Como es claro, la intimidad también está por encima del necesitar. Por eso equivale a dar y es trascendentalmente libre'. POLO, L., Antropología trascendental, I, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 2003, 201.

[44] 'La afirmación de la realidad del ser idéntico es un acto libre. Como tal se identifica con la benevolencia'. SPAEMANN, R., Felicidad y benevolencia, Rialp, Madrid, 1991, 157.

[45] 'A la aceptación del don divino la llamo libertad per sonal nativa. Al dar que busca aceptación lo llamo libertad per sonal de destinación. Como aceptación, la libertad personal nativa se extiende a la esencia del hombre'. POLO, L., Antropología trascendental, I, 211.

[46] SPAEMANN, R., Felicidad y benevolencia, Rialp, Madrid, 1991, 251.

[47] BENEDICTO XVI, Discurso a la curia romana con motivo de las felicitaciones de navidad, 21 de diciembre de 2012.

[48] RATZINGER, J., Dios y el mundo, Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores, Madrid, 2000, 126.

[49] KANT, I., Fundamentación de la metafísica de las costumbres, 2, Ak, IV, 438.

[50] POLO, L., Quién es el hombre, Rialp, Madrid, 1991, 223.

[51] Ibidem, 246.

[52] Ibidem, 246-247.

[53] GARCÍA GONZÁLEZ, J., Teoría del conocimiento humano, Eunsa, Pamplona, 1998, 229.

ANEXO SOBRE EL NOMINALISMO

Frecuentemente se ha hablado sobre el nominalismo a lo largo de estas páginas; por eso parece oportuno añadir un breve anexo para explicar en qué consiste y cómo surgió, tanto en el pensamiento medieval como en el moderno, así como las consecuencias que lleva consigo. Con esto se pretende ayudar a comprender mejor el contenido de lo que se ha dicho anteriormente.

1. EL NOMINALISMO VOLUNTARISTA MEDIEVAL

El nominalismo tiene su origen en el siglo XIV y, concretamente, en el pensamiento de Guillermo de Ockham.

Para defender la fe frente al racionalismo que pretendía explicar la realidad con la sola razón, acudió a la Revelación —al Credo—, y lo primero que nos dice el Credo es lo siguiente: 'Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso'. De aquí concluyó que el atributo principal de Dios es la omnipotencia, el poder absoluto, que se manifiesta mediante la voluntad: Dios hace todo lo que quiere sin necesidad de motivos o razones, porque si obrara movido por razones, no sería completamente libre ya que, de algún modo, estas le determinarían.

Al ser creada de la nada, la criatura depende enteramente de Dios, es decir, es enteramente contingente: en cuanto a su ser porque solo existe mientras Dios la mantiene en la existencia, pues ella, por sí misma, volvería inmediatamente a la nada. Pero también en cuanto a su naturaleza, porque no hay en ella nada que le haga ser lo que es y, por tanto, podría cambiar en cualquier momento si Dios así lo dispusiera.

Partiendo, pues, de que la voluntad de Dios es anterior a la inteligencia divina, o sea, que hace lo que quiere sin necesidad de atenerse a unas razones que lo justifiquen, concluyó que el mundo es como es porque Dios así lo ha querido, y que sus leyes son completamente contingentes. Brevemente: sacó la conclusión de que la realidad carece de logos, de racionalidad y sentido.

En este mismo momento la filosofía acababa de ser desechada como ciencia: no era —como mucho— más que un conjunto de hipótesis forjadas por la razón para aclararse a sí misma, para tratar de explicarse la realidad — pero carente de valor.

Entre las principales consecuencias que se siguen del voluntarismo ockhamista es importante hacer notar las siguientes:

1. Las leyes morales son, para Ockham, arbitrarias: lo bueno no es bueno en sí, sino porque Dios lo ha mandado, y lo malo no es intrínsecamente malo,

sino que lo es porque Dios lo ha prohibido. De este modo la vida humana queda sin sentido, porque Dios, como se acaba de decir, no le ha dado ninguno. Por la fe sabemos qué ha mandado y qué ha prohibido Dios, pero la sola razón es incapaz de encontrar en la naturaleza humana un criterio sobre lo que ha de hacer y lo que ha de evitar.

2. El conocimiento de lo real es solo el intuitivo, es decir, el directo e inmediato, que solo nos informa de datos, de hechos singulares y contingentes en presente; el conocimiento abstracto, a partir del cual construimos razonamientos y demostraciones —y que por tanto es indirecto, mediato y sobre realidades que pueden no estar presentes—, en cambio, requiere ideas. ¿Qué son estas ideas? En realidad no son ideas porque no representan nada: si lo conocido intuitivamente es siempre singular, concreto y actual, es imposible que una idea universal represente una esencia o naturaleza común a varios individuos, sencillamente porque dichas esencias no existen. Formar ideas es, por eso, fabricar nombres comunes, predicables de varios singulares cuando los agrupamos, según un criterio subjetivo, bajo un rasgo o nota que nos parece que es común a todos ellos. Las ideas, en definitiva, son meros nombres, de ahí el calificativo de 'nominalismo' que se dio a esta doctrina. Un ejemplo actual quizás ayude a comprender lo que quiere decirse: los nombres son como 'códigos de barras', no significan nada, pero permiten identificar a un individuo perteneciente a un género o un grupo.

3. Los razonamientos y las demostraciones, en cuanto que solo son posibles mediante el conocimiento abstracto, llegan a conclusiones probables, pero nunca ciertas. En concreto, Ockham afirma que es más probable que Dios exista que su contrario, pero la razón no puede demostrar la existencia de Dios. Lo mismo ocurre con la espiritualidad y la inmortalidad del alma, etc. La razón es que de Dios y del alma no tenemos un conocimiento intuitivo, que es el único que nos informa sobre la existencia o no de lo conocido.

La obra de Ockham fue demoledora: acabó de golpe con la capacidad de la razón —del hombre— de trascenderse; si solo podemos conocer lo presente, no podemos ir más allá de lo que nos presentan los sentidos. Si la mente luego cree avanzar pensando sobre esos datos, en realidad no da ni un solo paso adelante porque se ha limitado a 'pensar', a fingir explicaciones

posibles. La razón es, pues, la capacidad subjetiva de darnos a nosotros mismos una justificación más o menos coherente de lo que hemos visto: con ella fabricamos mundos posibles, no realidades. Por eso, en definitiva, la razón queda reducida a un instrumento al servicio de la voluntad: cuando queremos justificar una conducta, la razón nos aportará los argumentos para ello.

¿Qué ha quedado del saber humano, de la capacidad de conocer la verdad y el bien? Muy poco; solo se salva, parcialmente, la ciencia experimental, puesto que se basa en 'datos', en 'hechos'; luego se elaborarán hipótesis para explicar esos hechos, pero esas hipótesis han de contrastarse de nuevo con los datos. La filosofía, en cambio, no deja de ser una construcción puramente mental para darnos razones y motivos (subjetivos) a la hora de actuar, de vivir con sentido. En vez de buscar el sentido, ahora hay que fabricarlo, dárselo a la realidad y a la vida, porque ambas carecen de él. Filosofar, por tanto, no es conocer la lógica de la realidad sino hacerse una a la carta. Ciertamente habrá filosofías más razonables que otras, pero todas serán meras conjeturas.

En realidad Ockham no ha dejado en pie la fe, como era su intención. La fe ha dejado de ser la Revelación del Logos divino, del Verbo de Dios, y ha pasado a ser la expresión de una voluntad arbitraria que ni es sabia ni buena sino que es como es, sin más. El poder divino es pura espontaneidad que no sabe lo que hace porque no quiere saberlo. Y si Dios no lo sabe, ¿puede llegar a saberlo el hombre?

Este 'fideísmo', llevado a sus últimas consecuencias, fue aplicado a la teología por Lutero. La salvación o condenación del hombre dependen solo de la predestinación divina, las buenas obras no sirven para nada porque no pueden influir en la voluntad de Dios, de ahí que llegara a decir: maledicta sit caritas. La razón es, a partir de ahora, 'la prostituta de Satanás', y la libertad deja de serlo y es sustituida por el servo arbitrio. ¿Quién es entonces el hombre? Una marioneta en las manos de Dios; un ser que, haga lo que haga, tiene predeterminado su destino. Solo queda la fe, una fe ciega, irracional —la fe fiducial—, que no ilumina nuestra vida sino que la envuelve en tinieblas. Sin saber cómo ni por qué, Dios salvará a unos y condenará a otros. El Reino de Dios es el reino de la arbitrariedad.

El 'naturalismo' propio del paganismo va a ser sustituido, después de la Reforma protestante, por otro concepto que será clave en la historia del pensamiento occidental: la 'secularización'. Muchos ideales cristianos seguirán vigentes durante algún tiempo, pero ahora habrá que buscar para ellos un fundamento inmanente, no trascendente. Virtudes de siempre, en las que habían insistido tanto los grandes filósofos griegos como los medievales, como la templanza, la veracidad, la prudencia, la justicia, la fortaleza, la amistad, la paciencia, la piedad, e incluso la religión, deberán encontrar una nueva razón de ser; hay que vivirlas, pero por otros motivos. Antes era porque el hombre estaba llamado a la trascendencia, ahora será porque son útiles para la vida social, o porque nos hacen la vida más agradable, o nos permiten tener tranquilidad, etc. La secularización es el proceso por el que los valores cristianos pierden su fundamento sin dejar por eso de ser valores (al menos en principio, pues poco a poco se irán desvirtuando y acabarán desapareciendo).

Ya no serán, por supuesto, valores absolutos, porque el fin al que sirven es temporal, terreno, finito; ahora, más que bienes, se convertirán en medios; tendrán valor instrumental y por tanto relativo. Se los definirá de otro modo, según el fin que cada uno se haya propuesto, pues no estarán ya determinados por la 'recta razón' de la que hablara Aristóteles, sino por una razón instrumental cuyo cometido es hacer posible que cada uno se sienta satisfecho.

Se trata de una vuelta al paganismo, pero de un paganismo especial, porque el pagano volvía a la naturaleza para vivir en 'armonía' con ella; el hombre secularizado lo hace para dominarla. El mundo no es visto como el ámbito del hombre, sino como un montón de materias primas que hay que trabajar si se quiere vivir mejor. Antes la naturaleza marcaba la norma, ahora es el hombre quien determinará cómo debe ser la naturaleza.

Otro problema importante va a ser la valoración que el hombre hará de sí mismo. La dignidad humana habrá que basarla en el hombre mismo, en su superioridad respecto de la naturaleza, en su racionalidad o en su libertad. En algo que, si bien es recibido con el propio ser, es autónomo en cuanto a su funcionamiento y a su finalidad.

2. EL NOMINALISMO MODERNO

Desde cierto punto de vista, la filosofía moderna es el intento de volver a hacer filosofía 'desde' el nominalismo, sin abandonarlo. ¿Es posible?, ¿cómo hacerlo? Suele decirse que el 'padre' de la filosofía moderna es Descartes. Veamos entonces en qué consistió su intento.

Propiamente Descartes es voluntarista, porque lo importante para él es buscar 'seguridad', estar 'cierto': aunque quizás pueda conocer poco, lo importante es no ser engañado nunca. Y para lograrlo no se le ocurre nada mejor que 'controlar' el conocimiento mediante la voluntad.

De entrada Descartes —y con él toda la filosofía moderna posterior— no aceptará la intencionalidad del conocimiento, según la cual lo conocido es la realidad. Expresamente Descartes afirma que lo conocido no es lo real sino nuestras ideas; el conocimiento no alcanza la realidad. Pero, ¿cómo estar ciertos de que las ideas nos dan a conocer algo real? Por suerte —así cree él—, aunque la realidad quede fuera de nuestro alcance, las ideas están en nuestro poder.

Descartes va a someter las ideas a un examen minucioso y, solo aquellas que lo superen, serán consideradas verdaderas. Las ideas han de ser analizadas, descompuestas en ideas simples, y solo aquellas que concibamos clara y distintamente las podremos considerar verdaderas (al menos subjetivamente: noción de 'certeza' como sustituto de la verdad).

Idea verdadera, para Descartes, significa que la voluntad puede afirmar que en la realidad existe algo (desconocido) que ha causado el contenido de dicha idea. Es decir, la idea clara y distinta permite la afirmación (el juicio, que según Descartes es obra de la voluntad, no de la inteligencia), pero no el conocimiento de la realidad.

¿Qué nos da a conocer entonces el contenido de la idea clara y distinta? Descartes habla de 'atributos' y 'modos' de la sustancia, aunque a veces,

usando la terminología tradicional, le llame también 'esencia o naturaleza' de la sustancia. Pero los atributos y los modos son solo el modo como la sustancia nos impresiona, el efecto que causa en nuestra mente, no lo que ella es en sí misma (lo que es en sí misma, como se ha repetido, siempre es desconocido).

Hasta aquí llegó Descartes. Luego, con el paso del tiempo, otras corrientes filosóficas, especialmente en los siglos XIX y XX, fueron sacando conclusiones cada vez más radicales.

Lo propio del nominalismo es esto: negar que conozcamos la realidad. Y aunque Descartes acuda a la veracidad divina para intentar salvar la verdad del conocimiento — para hacer de Dios la garantía de que la certeza subjetiva tiene valor objetivo—, este subterfugio no sirvió de nada. Este fue el caso, especialmente, del empirismo, para el que lo conocido es el 'fenómeno', o sea, lo que aparece a la mente, la impresión subjetiva.

Por otro camino, el pensamiento moderno ha llegado a conclusiones semejantes a las de Ockham:

1. El único conocimiento válido es el 'positivo' (Ockham lo llamaba 'intuitivo'): los datos comprobables mediante la experiencia. A partir de ahí es posible hacer teorías (hipótesis), que han de ser verificadas o falsadas mediante experimentos, porque la realidad y el pensamiento nunca coinciden. A lo más que puede aspirarse es a la constatación de 'hechos', por eso las teorías siempre seguirán siendo hipotéticas [54].

2. La filosofía solo puede entenderse como teoría de la ciencia, o del lenguaje, pero nunca como metafísica o como antropología. El conocimiento del ser queda fuera del campo del saber humano.

3. No cabe hablar, por tanto, de esencias o naturalezas comunes a muchos individuos; en concreto, no es posible un estudio filosófico de la naturaleza humana porque, o bien no existe, o es desconocida.

4. En consecuencia, tampoco se puede admitir una ley moral natural. El hombre es libertad y la libertad no es compatible con la naturaleza; la naturaleza es el reino de la causalidad y el determinismo; en ella rigen las

leyes físicas, químicas, biológicas, etc. Por tanto, o bien el hombre no es más que un animal, o bien puede y debe liberarse de la naturaleza para dominarla y ponerla a su servicio. La emancipación de la naturaleza implica, en primer término, la emancipación de la propia naturaleza humana.

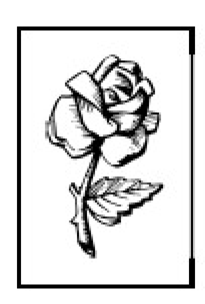
5. Cada uno ha de decidir el sentido que quiere darle a su vida: es dueño de sí mismo y tiene derecho a ser feliz a su manera. No existe un sentido 'objetivo' de la vida; por tanto, nadie ha de imponer ninguno a nadie, como tampoco puede imponer unas normas éticas.

6. La libertad, entendida como espontaneidad, exige el relativismo, el agnosticismo o el ateísmo, y, en definitiva, el nihilismo. Aunque en la práctica estos '—ismos' se acaban volviendo bastante dogmáticos e intolerantes, se valoran positivamente, porque son la condición de posibilidad de la 'verdadera' libertad. 'Amar la nada para siempre', como propuso Nietzsche, se presenta como un ideal para quienes han perdido el sentido trascendente de la vida. Y el aborto, la eutanasia, etc., como ejercicios de la libertad que pueden hacer la vida más feliz, entendiendo por felicidad más placentera, en el sentido hedonista del término.

[54] 'Incluso los científicos excluyen que las hipótesis tengan valor intencional cara a lo real. Ese valor intencional es, in re, nulo, puesto que después viene la verificación. La noción de verificación es una monstruosidad epistemológica. ¿Cuántas hipótesis son posibles? No se sabe. ¿Cuál tendrá que ver con la realidad? Propiamente hablando, ninguna. La verificación en sentido positivo es imposible. A lo sumo, puede ocurrir que no sea falsada, dice Popper. La no falsación es provisional. La diferencia entre el nivel intencional y el nivel real es insalvable. Ni siquiera coinciden por casualidad.

'Todo esto equivale a decir que la intencionalidad no remite en directo a lo real. La hipótesis es un conjunto de ecuaciones que permanece absolutamente incólume, sigue siendo la misma, verificada o no. Por tanto, el criterio de verificación es añadido y extrínseco. Se acude a una instancia distinta y desconocida, para ver si coinciden. La esperanza de que acontezca un ajuste entre esa instancia y la hipótesis es muy extraña. Esa instancia entra en consideración como un hecho supuesto, independiente, que va a

servir como banco de prueba de la hipótesis, de manera que la hipótesis será verdadera si sale triunfante de la prueba. ¿Verdadera respecto de qué? Hablando en rigor, respecto de nada'. POLO, L., Nominalismo, idealismo y realismo, Eunsa, Pamplona, 1997, 28.



(www.rialp.com)

Conversión ebook: MT Color & Diseño, S. L.

ISBN: 978-84-321-4447-9